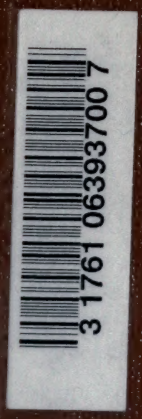

BL
1416
.V374A3524
1923
v.4
c.1

ROBARTS

(40)
R. 107 M V

SOCIÉTÉ BELGE D'ÉTUDES ORIENTALES

L'ABHIDHARMAKOŚA DE VASUBANDHU

143C

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN

cr. 4

CINQUIÈME ET SIXIÈME CHAPITRES

PARIS, PAUL GEUTHNER

LOUVAIN, J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR

1925

BL
1416
V374
A3524
1923
V. 4

668427
26.11.57

AVANT-PROPOS

1. Je me félicite de la générosité de la Fondation Universitaire qui continue à Vasubandhu et à son indigne interprète une indispensable bienveillance. Mon ami J.-B. Istas a droit aussi à mes remercîments. C'est grâce à son attention *asaṃmuṣṭa* que les méprises d'orthographe sont, j'espère, peu nombreuses.

2. Avec ce volume, j'achève la traduction des deux tiers du Kośa. Restent les chapitres vii et viii (Les *jñānas* et les « qualités » qui consistent en *jñāna*, les recueillements et les « qualités » qui consistent en recueillement), et le petit « Traité de la réfutation du Pudgala » qu'on a habitué de regarder comme le neuvième chapitre : ce sera la matière d'un volume qui paraîtra en 1925. Ensuite il faudra reprendre le troisième chapitre dont la traduction dans « Cosmologie bouddhique » (Kegan Paul, Trench, etc., 1919) laisse beaucoup à désirer. Enfin j'aurai à munir ce long travail des introductions, notices et *indices* qui en rendront l'usuge moins mal aisé.

3. En 1913-1914 j'avais traduit le cinquième chapitre sur le tibétain et J.-B. Istas avait partiellement imprimé ma traduction. Elle est ici reprise et améliorée.

Le sixième chapitre a bénéficié de circonstances favorables. Je me suis servi du MS. de Cambridge — que nous copiâmes, Miss Ridding et moi, en 1915 — et du xylographe de l'India Office. D'une étroite collaboration avec Miss Ridding et avec E. J. Thomas sortit une version anglaise, très soigneusement étudiée au point de vue des équivalents anglais. L'étude de Paramārtha, de Hiuan-tsang, des notes de Kiokuga Saeki, si elle a enrichi le commentaire, n'a pas notablement redressé notre travail de Cambridge.

J'ai pensé que, sans l'aide d'un fil qui en développât l'embarras incertain, le sixième chapitre serait d'une lecture vraiment mal commode. On trouvera donc ici une note sur le Chemin.

Note sommaire sur le Chemin.

1. Acquisition de « racines de bien produisant la délivrance » *(mokṣabhāgīya kuśalamūla*, iii. 44 c, iv. 124, vi. 24 c, vii. 30, 34) — qui sont des pensées ou des actes inspirés par le désir de la délivrance (Nirvāṇa) — dans une existence antérieure aux préparatifs immédiats du Chemin (vi. 24 d).

2. Acquisition des *āryavaṃśas*, vi. 5-8, qualités morales qui font le moine parfait. En principe, on considère que l'accès du Chemin suppose la qualité de moine, à coup sûr le Prātimokṣasaṃvara, la qualité d'Upāsaka (iv. trad. p. 69, 204).

3. Pratique de la méditation de l'horrible *(aśubhābhāvanā)* et de l'application de la mémoire à la respiration *(ānāpānasmṛti)* (vi. 9-13), par laquelle on triomphe du désir et de la distraction, par laquelle on devient capable d'entrer en *bhāvanā* ou *samādhi*, recueillement.

4. « Applications de la mémoire » ou « Applications de la *prajñā*, connaissance spéculative, grâce à la mémoire » *(smṛtyupasthāna*, vi. 14-16). L'ascète comprend, d'une manière encore imparfaite, les caractères spéciaux et généraux du corps, de la sensation, de la pensée, des *dharmas* en général.

5. Alors a lieu l'acquisition des quatre « racines de bien » *(kuśalamūla)* qui sont nommées « conduisant à la pénétration », *nirvedhabhāgīya* (vi. 17-25). — Ce sont des *smṛtyupasthānas* d'un caractère supérieur, dont le plus élevé, les *laukikāgradharmas*, « la méditation d'ordre mondain la plus haute », mène directement à la vue pure des vérités, à l'*abhisamaya*.

Les *nirvedhabhāgīyas* sont, par excellence, le chemin préparatoire *(prayogamārga)*; tous les exercices qui précèdent sont le chemin préparatoire éloigné. Vient maintenant le Chemin proprement dit, le chemin de l'abandon des *kleśas (prahāṇamārga)*.

6. L'*abhisamaya* (vi. trad. 122, 185) ou *satyābhisamaya*, « compréhension des vérités ». C'est une *prajñā* pure, *anāsrava*, c'est-à-dire exempte de toute méprise *(viparyāsa*, v. 9) et de toute passion *(rāga*, etc.), qui saisit les caractères généraux *(sāmānyalakṣaṇa*,

ii. trad. 225) des vérités. — Les vérités sont définies, vi. 2, 3 ; chacune comporte quatre « aspects » *(ākāras)*, vii. 13 ; la « compréhension » est donc graduelle *(anupūrva)*, vi. 27.

L'*abhisamaya* comporte seize pensées.

L'ascète voit d'abord la vérité de la douleur relativement au Kāmadhātu. Cette vue comporte deux moments. Dans le premier, *duḥkhe dharmajñānakṣānti* (vi. 26 a), l'ascète détruit tout le doute qui pouvait rester relativement à la douleur du Kāmadhātu : ce premier moment est une « patience » *(kṣānti)*, qui expulse une certaine catégorie de *kleśa* ; c'est un chemin d'abandon *(prahāṇamārga)* ou un chemin « irrésistible » *(ānantaryamārga)*, v. 61, vi. 28. 65. Ce premier moment est la *samyaktvaniyāmāvakrānti* (vi. trad. 120) et fait de l'ascète un Ārya, un candidat au premier fruit.

Le second moment, tout doute ayant disparu quant à la douleur du Kāmadhātu, s'appelle *duḥkhe dharmajñāna* : c'est un « savoir » parfait. La différence de la « patience », *kṣānti*, et du « savoir », *jñāna*, est expliquée vii. 1. — Par le second moment, l'ascète qui, au moyen du premier, a coupé la « possession » *(prāpti*, ii. 36 c) d'une certaine catégorie ou groupe de *kleśa*, prend possession de la « destruction » relativement à ces *kleśas* (destruction = *nirodha*, *pratisaṃkhyānirodha*, *nirvāṇa*, ii. trad. 180, 278). L'ascète est donc délivré de ces *kleśas* : le second moment est donc un chemin de délivrance *(vimuktimārga)* (vi. 28, 61, 65).

Dans les troisième et quatrième moments, l'ascète voit la vérité de la douleur relativement à la douleur des deux sphères supérieures. — De même quatre moments pour chaque vérité : en tout seize moments, huit moments de *kṣānti*, huit moments de *jñāna*. Les quatre moments de *jñāna* relatifs au Kāmadhātu sont *dharmajñāna*; les quatre moments relatifs aux sphères supérieures sont *anvayajñāna* (vii. 3, 6, 8).

7. Les quinze premiers moments de l'*abhisamaya* constituent le « chemin de vue », *satyadarśanamārga* ou *darśanamārga*, parce qu'ils sont la première vue (pure) des vérités (vi. 28 c). — C'est le

dharmacakra (vi. 54), très rapide, de telle sorte qu'il est difficile à un saint capable de lire la pensée d'autrui de suivre le progrès de l'ascète entré dans le *darśanamārga* (vii. 6 b).

Les huit *kṣāntis* ou « chemins d'abandon » *(prahāṇamārga)* qui s'y trouvent font abandonner (v. trad. 13-14, 103, 112), et d'une manière définitive, certaine catégorie de *kleśa* — le *kleśa* qui est « mauvaise vue » *(dṛṣṭi)* de sa nature *(satkāyadṛṣṭi*, etc., i. 40 c, iv. 11, v. 4, vi. 58, vii. 36), le *kleśa* dit *avastuka* — plus certain attachement, *rāga*, le *rāga* qui est en relation immédiate avec la *dṛṣṭi* (v. 33).

Au seizième moment, qui est le premier moment du chemin de méditation *(bhāvanāmārga)*, l'ascète prend possession du premier fruit, le fruit de Srotaāpanna (sur les fruits, v. 70, vi. 51), et de la sixième *parijñā* (v. 64). Sa délivrance est certaine, est rapide : il obtiendra le Nirvāṇa après sept (ou après quatorze) renaissances au maximum, vi. 34 a.

Cependant si l'ascète, avant d'entrer dans le chemin de *darśana*, ne s'est pas débarrassé, par un chemin mondain de méditation *(laukika bhāvanāmārga)* (voir § 8), des *kleśas* qui ne peuvent être abandonnés que par le chemin de méditation *(bhāvanāmārgaheya)*, il reste, en sortant du chemin de vue, lié par d'innombrables *kleśas* : le chemin de *darśana*, en somme, ne coupe que les *dṛṣṭis*, idée de « je », etc. ; il ne coupe pas l'attachement *rāga* qu'on éprouve pour les sensations agréables, lesquelles, à la différence du « je », sont réelles ; de même laisse-t-il intacte l'antipathie *(dveṣa)*, etc. (v. 5 a, i. 40), que le chemin de méditation seul peut couper.

8. Le chemin de méditation, *bhāvanā*, est de sa nature *punaḥ punarāmukhīkaraṇa*, *abhyāsa*, considération répétée, en français « méditation » (Sur les multiples acceptions de *bhāvanā*, *bhāvayati*, ii. 59, iv. 123 c, v. 29, 60 d, vi. 5 a, 70, vii. 11, 20, 27).

Ce chemin est pur ou impur ; pur, il ne peut être pratiqué que par un ascète qui a parcouru le chemin de *darśana*.

Considérons l'ascète qui, encore lié de tous les liens à abandonner par méditation *(bhāvanāheyakleśa)*, sort du chemin de vue, et qui entre dans le chemin pur de méditation,

Ce chemin consiste dans la contemplation répétée des vérités. Par cette contemplation, l'ascète abandonnera, dans l'ordre, les neuf catégories (forte-forte, forte-moyenne, forte-faible, moyenne-forte .... vi. 33) des *kleśas* relatifs au Kāmadhātu, relatifs à chacun des quatre *dhyānas* (étages et cieux du Rūpadhātu), relatifs à chacun des quatre états ou des quatre existences *(upapatti)* de recueillement dits « immatériels » qui constituent l'Ārūpyadhātu (sur la distinction entre le *samāpattidhyāna* et l'*upapattidhyāna*, viii. 1); par exemple, il abandonne tout *rāga* d'abord à l'endroit des plaisirs sensibles, ensuite à l'endroit de la satisfaction qu'on éprouve dans le premier *dhyāna*.

L'abandon de chacune de ces catégories (neuf pour chacune des neuf terres) comporte un « moment » d'abandon ou d'expulsion *(prahāṇa* ou *ānantaryamārga)* et un moment de délivrance *(vimuktimārga)* : auquel moment l'ascète prend possession de la destruction de cette catégorie. A la différence du chemin de vue, ces deux moments sont des moments de « savoir », *jñāna* ; il n'y a pas de « patiences », *kṣānti*, dans le chemin de méditation (v. 65 d).

L'ascète qui obtient l'abandon de la sixième catégorie des *kleśas* du Kāmadhātu *(avarabhāgīya*, v. 43) devient Sakṛdāgāmin (vii. 35c); il ne renaîtra plus qu'une fois dans le Kāmadhātu; celui qui a obtenu l'abandon des neuf catégories des mêmes passions devient Anāgāmin (vi. 34) : il ne renaîtra plus dans le Kāmadhātu.

Le chemin d'abandon par lequel l'ascète abandonne la neuvième catégorie (faible-faible) des *kleśas* qui l'attachent à la sphère la plus haute de l'existence — le quatrième Ārūpya, le *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*, plus court le *bhavāgra* — porte le nom de Vajropamasamādhi (vi. 44 d). Il est suivi d'un « chemin de délivrance » dans lequel l'ascète prend possession de la destruction de tous les *kleśas* ou *āsravas*. L'ascète, muni de la plus haute des *parijñās* (v. 69 c), est désormais un Arhat, un Aśaikṣa. Il possède le *kṣayajñāna* (vi. 44 d) et, lorsqu'il est « inébranlable », l'*anutpādajñāna* (vi. 50) [Sur les diverses sortes d'Arhat, la chute de l'Arhat, vi. 56-60].

9. On donne le nom de *viśeṣamārga*, chemin d'excellence ou de

progrès, aux « chemins » (c'est-à-dire aux moments de pensée) qui sont meilleurs *(viśiṣṭa)* que le fruit déjà obtenu (v. 61, vi. 32, 65).

La théorie des quatre chemins *prayoga, ānantarya, vimukti, viśeṣa,* est appliquée à de multiples opérations spirituelles, par exemple à l'acquisition des *viśeṣas* (c'est-à-dire des biens spirituels, *guṇa,* dont l'acquisition repose sur les *dhyānas) :* acquisition de l'œil divin et des *abhijñās* (vii. 42), acquisition des *abhibhvāyatanas* (viii. 35), etc. — Une opération particulièrement digne de remarque est l'*indriyasaṃcāra* (vi. 41 c, 57 c, 58 d, 60), par lequel l'ascète « transforme » ou « perfectionne » les facultés *(indriya)* de foi, etc., les rendant aiguës *(tīkṣṇa).* Sur la distinction des facultés molles *(mṛdu)* et aiguës, repose le classement des saints (Śraddhānusārin, etc. vi. 29, 63).

10. Cependant, sans avoir « vu » les vérités par une *prajñā* pure, sans avoir « déraciné » les « vues erronées » *(satkāyadṛṣṭi,* idée de « je », etc.), en d'autres termes, tout en demeurant un Pṛthagjana (vi. 26 a, p. 181-3), un ascète peut se détacher *(vairāgya)* du Kāmadhātu, du Rūpadhātu et des trois premiers étages de l'Ārūpyadhātu.

A côté du chemin pur *(anāsrava)* ou supramondain *(lokottara)* ou Ārya — lequel est « vue des vérités », *darśanamārga,* ou « vue répétée, méditation des vérités », *bhāvanāmārga* — il y a un chemin impur *(sāsrava, samala)* ou mondain *(laukika)* qu'on appelle « chemin mondain de méditation », *laukika bhāvanāmārga.* Dans ce chemin l'ascète ne progresse pas par des « jugements portant sur la nature vraie des choses » *(tattvamanasikāra)* et saisissant les caractères communs *(sāmānyalakṣaṇa,* impermanence, etc.) ; il ne pensera pas à la « douleur » en soi, abstraction faite du « moi » ou de l' « autrui » qui souffre ; etc. — L'ascète se dégoûte du Kāmadhātu, « déteste » *(vidūṣaṇā)* le Kāmadhātu, qui est grossier, pénible, obstacle ; il considère le premier *dhyāna* comme excellent, etc. (vi. 49, 61). De la sorte il obtient, en deux moments successifs (moment d'abandon, moment de délivrance), l'abandon de chacune des neuf catégories de *kleśa* qui attachent au Kāmadhāthu. Et de même pour les étages successifs.

a. Il est évident qu'un homme né dans le Kāmadhātu, et par conséquent souillé par naissance de tous les *kleśas* propres à cette sphère d'existence, ne peut pas se dégager des dits *kleśas* par des pensées du domaine du Kāmadhātu. L'ascète doit donc s'élever au-dessus de son état naturel *(prakṛtyavasthā)* pour se dégoûter *(vairāgya)* du Kāmadhātu. Aussi longtemps qu'il n'en est pas dégoûté, il ne peut entrer dans le premier *dhyāna*, puisque c'est ce même dégoût qui le fait entrer dans le premier *dhyāna*. L'ascète doit donc entrer dans un état de recueillement qu'on nomme *anāgamya* (v. 66, vi. 44 d, 61 c, viii. 22 c) et qui est le « vestibule », la frontière *(sāmantaka)* du premier *dhyāna* : c'est dans cet état qu'il se délivre des *kleśas* du Kāmadhātu. Du premier *dhyāna* il s'élèvera, pour se dégager des *kleśas* du premier *dhyāna*, dans le « vestibule » du second *dhyāna* et ainsi de suite (viii. 21 d). Pour se délivrer, au moyen du chemin mondain de méditation, des *kleśas* d'une certaine terre, il faut, d'une part, aspirer à une terre supérieure, d'autre part, entrer dans le vestibule de la terre supérieure. — Par conséquent l'ascète ne peut pas, par le chemin mondain, se détacher de l'étage le plus élevé de l'existence, ou *bhavāgra*.

b. Le chemin mondain, s'il met l'ascète en possession de la destruction *(nirodha)* des *kleśas*, ou de la « disconnexion d'avec les *kleśas* » *(visaṃyoga)*, ne donne qu'une possession mondaine *(laukikī prāpti)* de cette « disconnexion » (vi. 46 a). Possession qui ne peut être définitive. Les dieux du monde de Brahmā sont des Pṛthagjanas, libérés provisoirement de l'entrée en activité des *kleśas* du Kāmadhātu.

Il est normal qu'un ascète ait pratiqué le chemin mondain de méditation avant d'entrer dans le chemin de la vue pure des vérités. Qui de nous, au cours du nombre infini de ses renaissances, n'a pas obtenu les *dhyānas* par le chemin mondain ? Tous les êtres, à certaines périodes de chaos, renaissent dans des cieux d'extase (viii. 38).

On doit donc distinguer, d'une part, l'ascète qui conquiert tous les fruits dans l'ordre comme il a été expliqué ci-dessus (§ 8), Srota-

āpanna, Sakṛdāgāmin, Anāgāmin ; d'autre part, l'ascète qui, avant d'entrer dans le chemin de vue, est déjà délivré par le chemin mondain des catégories inférieures des *kleśas* du Kāmādhatu ou de toutes les catégories des *kleśas* de Kāmadhātu *(bhūyovītarāga, vītarāga* ou *kāmavītarāga)*. Un tel ascète, lorsqu'il a parcouru le chemin de vue, ne devient pas Srotaāpanna ; il devient Sakṛdāgāmin ou Anāgāmin suivant le cas. Et il possède, grâce au chemin de vue, la possession supramondaine et mondaine de la destruction des *kleśas* abandonnés préalablement par le chemin mondain (vi. 29 c, 55).

Le Bouddha a donné un exemple mémorable de cette méthode : il était un Pṛthagjana lorsqu'il vint sous l'Arbre (iii. 41 a), mais un Pṛthagjana qui avait pratiqué jusqu'à l'extrême limite le chemin mondain, qui n'avait plus d'attachement que pour le *bhavāgra*, quatrième étage de l'Ārūpya. Aussi obtint-il la qualité d'Arhat — qui pour lui était la qualité de Samyaksaṃbuddha — en trente-deux moments de pensée (ii. 44 a, vi. 24 a) : seize moments de « compréhension des vérités » *(abhisaṃaya,* ci-dessus § 6), qui firent de lui un Anāgāmin, un Anāgāmin détaché de toute existence à l'exception du *bhavāgra ;* dix-huit moments (neuf chemins d'abandon, neuf de délivrance) du chemin de méditation des vérités, qui détruisirent les *kleśas* relatifs au *bhavāgra.*

11. Il est normal que l'ascète, après avoir achevé le chemin de la vue des vérités, pratique le chemin mondain de méditation.

Une fois Srotaāpanna, il se détache du Kāmadhātu par le chemin mondain : néanmoins sa possession de la destruction des *kleśas* de Kāmadhātu est une possession supramondaine (vi. 46, 53 c). Le chemin mondain le met immédiatement en possession des fruits supérieurs à celui de Srotaāpanna.

a. L'ascète qui est détaché du Kāmadhātu par le chemin mondain peut pratiquer le « chemin de vue » en entrant en *dhyāna* ; rien ne lui est plus aisé, puisqu'il « possède » les *dhyānas* et peut les « actualiser » *(saṃmukhīkartum)* à son gré.

b. L'ascète qui n'est pas détaché du Kāmadhātu par le chemin mondain, entrera dans l'*anāgamya* pour pratiquer le chemin de

vue[1]. Et il pourra, dans ce même *anāgamya*, pratiquer jusqu'au bout, jusqu'à l'acquisition du fruit d'Arhat, le chemin pur de la méditation des vérités [Tandis que le chemin impur de méditation comporte l'acquisition successive des *dhyānas* et *ārūpyas*]. Toutefois, c'est dans les *dhyānas*, et notamment dans le quatrième *dhyāna*, que le chemin se pratique le plus aisément (v. 66 a, vi. 24 a, 47 c).

c. Le chemin pur manque dans le Kāmadhātu (ii. 12, viii. 5).

d. Tout chemin pur de méditation manque aussi dans le quatrième Ārūpya; c'est donc dans une terre inférieure (troisième Ārūpya notamment) que l'ascète — lorsque l'ascète est un dieu de certaine classe — se délivrera des *kleśas* du quatrième Ārūpya (viii. 20 a).

e. Quels êtres sont capables de cultiver le chemin (vi. 55).

12. On peut obtenir la qualité d'Arhat sans avoir pratiqué les *dhyānas*. A plus forte raison le « recueillement de la destruction de l'idée et de la sensation » *(saṃjñāveditanirodhasamāpatti)* (ii. 43, iv. 54, 56, vi. 43, 63, 64, viii. 27 c, 33 a) n'est-il pas indispensable. Il comporte cependant de grands avantages, tout comme les *dhyānas*. Les « qualités » *(guṇa)* consistant en savoir *(jñānamaya)* et en recueillement *(samādhimaya)*, tels que l'*araṇā*, le *praṇidhijñāna*, les *vimokṣas*, le *śūnyatāsamādhi*, le *śūnyatāśūnyatāsamādhi*, etc. (chap. vii et viii), sont des accessoires du chemin.

13. Vasubandhu n'oublie pas de reporter son dessin du Chemin sur la vieille carte mystique du Bouddhisme : *bodhipākṣikas*, *mārgāṅgas*, *bodhyaṅgas*, le triple *skandha*, etc. (vi. 67).

---

1. Les deux premiers fruits ne peuvent être obtenus que par l'*anāgamya*. Le troisième peut être obtenu par six terres (vi. trad. p. 271, n. 3).

CHAPITRE V

Les anuśayas

Nous avons dit que le monde, dans sa variété, naît de l'acte (iv. 1). Or c'est en raison des *anuśayas*[1] que les actes s'accumulent[2] : en l'absence d'*anuśaya*, les actes ne sont pas capables de produire *(abhinirvartana)* une nouvelle existence *(punarbhava)*. Par conséquent

1 a. La racine du *bhava*, c'est-à-dire de la renaissance ou de l'acte, c'est les *anuśayas*.[3]

Le *kleśa*[4] — souillure, passion — entrant en activité accomplit

1. Etymologie et explication du mot *anuśaya*, voir v. 39 ; sur le rôle des *anuśayas* et leur *anuśayana*, v. 17.

Sources pâlies. — Sept *anuśayas*, Aṅguttara, iv. 9 ; Vibhaṅga, 340, 383 ; Visuddhimagga, 197 ; Compendium, 172, n. 2 ; JPTS. 1910-12, p. 86 (Yamaka). — Leur nature : dissociés de la pensée, non-définis, ne prenant pas un objet, distincts des *pariyuṭṭhānas*, Kathāvatthu, ix. 4, xi. 1, xiv. 5 ; problèmes discutés ci-dessous p. 3 et suivantes.

Théorie du *kleśa-anuśaya* et de son abandon dans le Yoga classique, Yogasūtra, ii. 7 et suivants (qui rencontre souvent le Kośa).

Sources pālies sur l'abandon des passions, ci-dessous p. 10, n. 1.

2. *upacayaṃ gacchanti*. Par le fait, « s'accumuler » signifie prendre force et fécondité, « produire nécessairement une rétribution » : *vipākadānāya niyatībhavanti*. Voir iv. 50 et 120.

3. *mūlaṃ bhavasyānuśayāḥ*

bhava peut s'entendre dans le sens de *punarbhava*, renaissance, existence à nouveau ; ou, comme dans la formule du Pratītyasamutpāda, dans le sens de *karmabhava* (iii. 12, 13, 24, 36), c'est-à-dire acte, car l'acte ne s'accumule qu'en raison des *anuśayas* (Vyākhyā).

L'auteur expliquera plus loin (vi. 3 à la fin) le rôle de la soif (ou passion), de l'acte et de l'ignorance dans la production d'une nouvelle existence.

4. Comme on voit par le Bhāṣya, *kleśa*, pour le Sarvāstivādin, est l'équivalent d'*anuśaya* ; de même *paryavasthāna (paryuṭṭhāna)*. — Pour le Sarvāstivādin l'*anuśaya* d'un *kleśa*, par exemple du *kāmarāga* ou désir sensuel, c'est le *kleśa* même ; pour le Vātsīputrīya, c'est la *prāpti* ou possession de ce *kleśa* : un homme,

dix opérations : 1. il rend solide sa racine, c'est-à-dire sa *prāpti* — la possession que telle personne avait déjà du *kleśa* (ii. 36, 38 a) — empêchant qu'elle ne se rompe [1 b] ; 2. il s'installe en série *(saṃtatim avasthāpayati :* c'est-à-dire continue de se reproduire) ; 3. il accommode son champ, rendant la personne (*āśraya*, ii. 5, 6, 44 d) idoine à la naissance du *kleśa ;* 4. il engendre sa progéniture *(niṣyanda),* c'est-à-dire les *upakleśas* (v. 46) : la haine engendre la colère, etc. ; 5. il amène *(abhinirharati)* l'acte ; 6. il s'aggrège sa cause *(svasaṃbhāraṃ parigṛhṇāti),* à savoir le jugement inexact *(ayoniśomanaskāra) ;* 7. il fait qu'on se trompe *(saṃmohayati)* sur l'objet de la connaissance ; 8. il courbe *(namayati)* la série mentale sur l'objet ou vers la renaissance (iii. 30) ; 9. il fait tomber *(vyutkrāmayati, parihāpayati)* du bien *(kuśalapakṣa) ;* 10. il devient un lien *(bandhana,* v. 45 d) et empêche de franchir la sphère d'existence à laquelle il appartient. [1]

Combien y a-t-il d'*anuśayas ?*

1 c-d. Six : attachement, et dès lors hostilité, orgueil, nescience, vue fausse, doute. [2]

Les mots : « et dès lors *(tathā)* » pour montrer que c'est en raison de l'attachement que les autres « prennent leur gîte » *(anuśayana,* v. 17) dans l'objet. Nous expliquerons ce point plus loin.

qui n'est pas actuellement en proie à la passion, « possède » la passion qu'il a eue et celle qu'il aura ; pour le Sautrāntika, c'est la semence du *kleśa,* c'est le *kleśa* endormi. — Voir ci-dessous p. 7, n. 1.

1. *yaḥ kleśo yaddhātukaḥ sa taṃ dhātuṃ nātikrāmayati.*

Saṃghabhadra ajoute : 11. il met en mauvais état, il rend inapte *(āśrayadauṣṭhulyaṃ janayaty akarmaṇyatāpādanāt)* (ii. 26 a-c) ; 12. il est hostile aux biens spirituels *(guṇān dveṣṭi) ;* 13. il provoque des actes honteux et fait de quelqu'un un objet de blâme ; 14. il fait sortir du bon chemin car il dispose à suivre les maîtres d'erreur ; 15. il plante les germes de toutes les souffrances de la transmigration ; 16. il détériore l'univers réceptacle (iii. 99, iv. 85).

2. drug / ḥdod chags de bzhin khon khro daṅ / ṅa rgyal ma rig lta ba daṅ / the thsom yin te = [*ṣaḍ rāgaḥ pratighas tathā / māno ' vidyā (ca) dṛṣṭiś (ca) vimatiḥ*] — Voir ci-dessous v. 20, note.

1 d-**2** a. Ces six en font sept par la division de l'attachement.[1]

On a [2 a] : *anuśaya* d'attachement au plaisir ou de désir sensuel *(kāmarāgānuśaya)*,[2] *anuśaya* d'hostilité *(pratigha)* ; *anuśaya* d'attachement à l'existence *(bhavarāga)* ; *anuśaya* d'orgueil *(māna)* ; *anuśaya* de nescience *(avidyā)* ; *anuśaya* de vue erronée *(dṛṣṭi)* ; *anuśaya* de doute *(vicikitsā* ou *vimati)*.[3]

Que signifie l'expression *kāmarāgānuśaya* ? Est-il question d'un *anuśaya* nommé *kāmarāga* ? Est-il question d'un *anuśaya* de *kāmarāga* distinct du *kāmarāga* ?

Si on dit que le *kāmarāga* est *anuśaya*, on contredit le Sūtra : « L'homme qui ne reste pas longtemps avec la pensée en proie *(paryavasthita)* à l'attachement au plaisir ; qui, lorsque l'enveloppement *(paryavasthāna)* de l'attachement vient à se produire, sait bien comment en sortir, pour cet homme l'enveloppe qu'est l'attachement, parfaitement brisée de vive force, est abandonnée avec son *anuśaya*. »[4] — Dire que l'attachement, en même temps que son

1. de drug kyaṅ / ḥdod chags dbye bas bdun du bśad = [*ṣaḍ amī api* // *rāgabhedena saptoktāḥ*]

2. L'attachement aux objets des cinq organes matériels, visibles, audibles, etc. *(pañca kāmaguṇāḥ)*

3. L'ordre diffère dans Dīgha, iii. 254, 282 ; Aṅguttara, iv. 9 ; Saṃyutta, v. 60, Vibhaṅga, p. 383 : *kāmarāga, paṭigha, diṭṭhi, vicikicchā, māna, bhavarāga, avijjā*.

4. Saṃyukta, 33, 10, 35, 11. — On peut restituer ce texte : [*yaḥ kāmarāgaparyavasthitena cetasā na bahulaṃ viharati utpannasya ca kāmarāgaparyavasthānasya*] *uttaraniḥsaraṇaṃ* [*yathābhūtaṃ prajānāti tat tasya*] *sthāmaśaḥ susamavahataṃ* [*kāmarāgaparyavasthānaṃ*] *sānuśayaṃ prahīyate*.

uttaraniḥsaraṇa = *paścān niḥsaraṇa* (Vyākhyā).

Comparer Aṅguttara iii. 233 = v. 323 : *na kāmarāgapariyuṭṭhitena cetasā viharati na kāmarāgaparetena uppannassa ca kāmarāgassa nissaraṇaṃ yathābhūtaṃ prajānāti* ... ; v. 188 : *uttariṃ nissaraṇaṃ yathābhūtam* ...

L'explication la plus vraisemblable est la suivante. Un homme *rāgaparyavasthita* est un homme en proie au *rāga* ; le *rāgaparyavasthāna*, c'est l'explosion du *rāga*, c'est le *rāga* en exercice. — On comprendra Vibhaṅga, p. 383 : le *rāga* à l'état subtil, en puissance = *rāganuśaya* ; le *rāga* manifesté = *rāgapariyuṭṭhāna* ; le *rāga* en tant que lien = *rāgasaṃyojana*.

D'après Kośa, v. 47, *paryavasthāna* est synonyme de *kleśa*, passion (mais le

anuśaya, est abandonné, c'est dire que l'attachement et son *anuśaya* sont deux choses distinctes.

Si on explique *kāmarāga-anuśaya* = *anuśaya* du *kāmarāga*, on devra faire de l'*anuśaya* une chose *(dharma)* dissociée de la pensée (ii. 35) [et consistant dans la possession, *prāpti*, ii. 36, du *kāmarāga*]. Or semblable théorie est en contradiction avec l'Abhidharma (Jñānaprasthāna, 6, 4) qui enseigne que « le *kāmarāgānuśaya* est associé à (= peut être accompagné de) trois sensations, de plaisir, de satisfaction, d'indifférence (ii. 7) ». Un *dharma* non-associé à la pensée ne peut être accompagné de ces sensations. [1]

Sūtra cité peut s'entendre : *rāgaparyavasthāna* = explosion du désir). — Ibidem *paryavāsthāna* s'entend, au propre, d'impudence, etc. (huit ou dix *paryavasthānas)*.

paryavasthāna, *paryavasthita*, « colère », « en proie à la colère, hors de soi » dans plusieurs endroits du Divyāvadāna (références dans Speyer, Avadānaśataka, Index) ; on a *tīvreṇa paryavasthānena paryavasthitaḥ*, *krodhaparyavasthitaḥ* ; p. 520, 9, *paryavasthāna* se dit de toute passion à l'état aigu : « son *paryavasthāna* d'affection disparut pour faire place au *paryavasthāna* de haine. » — Childers : *Māreṇa pariyuṭṭhitacitto* : ayant la pensée possédée par Māra.

La distinction entre *paryavasthāna* et *paryutthāna* paraît surtout verbale : il y a *paryutthāna* lorsque la passion se lève *(kun nas ldaṅ ba :* se lever, se répandre, éclater) ; il y a *paryavasthāna* lorsque la passion enveloppe *(kun nas dkris pa)*. — On a vu que *rāgapariyuṭṭhita* = *rāgapareta* (Aṅguttara, iii. 233). — Dans Aṅguttara, i. 66, sont accumulées des expressions de sens flottant : *kāmarāga-vinivesa-vinibandha-paligedha-pariyuṭṭhāna-ajjhosāna*.

1. D'après Vasumitra (172 a, Wassilief, p. 265), les Mahāsāṃghikas et leur groupe disent : « Les *anuśayas* ne sont ni pensée *(citta)*, ni mental *(caitta)*. Ils n'ont pas d'objet *(anālambana*, comp. Kośa, i. 34, ii. 34 b). Autres les *anuśayas*, autres les *paryavasthānas (kun nas dkris pa)* : les premiers sont dissociés de la pensée *(viprayukta)* ; les seconds sont associés à la pensée *(saṃprayukta)*. » — Les Sarvāstivādins (173 b, Wassilieff, p. 274) disent : « Les *anuśayas* sont des mentaux, sont associés à la pensée. Tous les *anuśayas* sont *paryavasthāna* ; tous les *paryavasthānas* ne sont pas *anuśaya*. »

D'après Bhavya (180 a, Rockhill, p. 188), les Ekavyavahārikas disent : « La pensée étant pure de sa nature, on ne peut dire que les *anuśayas* soient associés à la pensée ou dissociés de la pensée. Autres les *anuśayas*, autres les *paryutthānas (kun nas ldaṅ ba)*. » [Voir Mahāvyutpatti, 30, 9, 55 ; 109, 59, 57] — Sur la pensée pure de sa nature, Aṅguttara, i. 10, Kośa, vi. 77, Wassilieff, 265.

D'après Nettippakaraṇa, p. 79 : « L'*avidyā* antérieure est la cause de l'*avidyā*

D'après les Vaibhāṣikas, il faut entendre : *kāmarāgānuśaya* = *anuśaya* nommé *kāmarāga* ; c'est l'attachement même qui est l'*anuśaya* ; de même pour les autres passions : c'est le doute *(vicikitsā)* qui est l'*anuśaya* de doute.

Mais le Sūtra que nous venons de citer dit qu'on abandonne le *kāmarāga* avec son *anuśaya*. Donc l'*anuśaya* n'est pas le *kāmarāga*. [1]

Le Vaibhāṣika répond que l'expression « avec son *anuśaya* » doit s'expliquer « avec son *anubandha* », avec ses conséquences. [2] [2 b] Ou bien le Sūtra emploie le mot *anuśaya* dans le sens de ' possession ' *(prāpti)* parce que la possession est la cause de l'*anuśaya* (ii. 36, trad. p. 182). [3] Mais l'Abhidharma, qui ne s'exprime pas par hypallages mais toujours au propre, dit que l'*anuśaya* est le *kleśa*, la passion même. Par conséquent les *anuśayas* sont associés à la pensée. — [Outre cet argument d'autorité, un argument de raison :]

« Parce qu'ils souillent la pensée, parce qu'ils empêchent, parce qu'ils sont en contradiction avec le bon, et que cependant le bon apparaît, les *anuśayas* ne sont pas dissociés de la pensée. » [4]

postérieure : l'*avidyā* antérieure est l'*anuśaya* d'*avidyā* ; l'*avidyā* postérieure est le *paryutthāna* d'*avidyā*. »

Les Andhakas soutiennent : « Autre l'*anuśaya*, autre le *pariyuṭṭhāna* » ; l'homme ordinaire, quand sa pensée est bonne, ne laisse pas cependant d'être « muni d'*anuśaya* » *(sānusaya)* ; mais on ne peut pas dire qu'il soit *pariyuṭṭhita*, enveloppé [par la passion]. (Kathāvatthu, xiv. 5) — Les mêmes Andhakas soutiennent que le *pariyuṭṭhāna* est dissocié de la pensée (xiv. 6).

Les Andhakas et certains Uttarāpathakas disent que les *anuśayas* n'ont pas d'objet *(anārammaṇa)* (ix. 4) ; les Mahāsaṃghikas et les Sammitiyas disent que les *anuśayas* sont non-définis, sans causes, dissociés de la pensée (xi. 1).

L'*anuśaya* est distinct du *pariyutthāna*, Vibhaṅga, p. 383.

1. L'objectant, d'après la Vyākhyā, est le Vātsīputrīya ; d'après l'éditeur japonais, le Mahāsāṃghika (Voir Vasumitra cité p. 4, n. 1).

2. L'*anubandha* d'une passion est ceci qu'elle est favorable à la production d'autres passions. — On peut aussi entendre *anuśaya* dans le sens de *anuvṛtti* : « On abandonne le *kāmarāga* avec sa continuation. »

3. Par métaphore, *anuśaya* = *anuśayaprāpti*, la cause étant désignée par le nom de l'effet *(upacāra)* ; au sens propre *(mukhyavṛtti)*, *anuśaya* = *paryavasthāna*.

4. C'est l'argumentation de Dharmottara, auteur de Nanjio 1288 (Note de l'éditeur japonais).

C'est-à-dire : par le fait des *anuśayas*, la pensée est souillée ; le bon *(kuśala)* qui n'est pas né *(apūrva)* est empêché de naître ; on tombe du bon déjà né : par conséquent les *anuśayas* ne sont pas des *dharmas* dissociés de la pensée.

Mais, dira-t-on, des *dharmas* dissociés de la pensée peuvent avoir semblable efficace.

Non ; si les *anuśayas* étaient dissociés de la pensée, ils seraient toujours présents ; et, par conséquent, à supposer qu'ils aient semblable efficace, jamais le bon ne pourrait naître. Or c'est un fait qu'il naît. Donc les *anuśayas* ne sont pas dissociés de la pensée.[1]

Mais encore, les docteurs qui considèrent les *anuśayas* comme dissociés de la pensée n'attribuent pas cette triple activité (souiller la pensée, etc.) aux *anuśayas*, mais bien au *kleśa* même [c'est-à-dire au *paryavasthāna*, à la passion en acte ; et celui-ci n'est pas toujours présent].

La théorie du Sautrāntika est bonne.

Par *kāmarāgānuśaya*, il faut entendre ' *anuśaya* de *kāmarāga* '. Mais l'*anuśaya* n'est ni associé à la pensée, ni dissocié de la pensée : car il n'est pas une chose *(dravya)* à part. Ce qu'on nomme *anuśaya*, c'est le *kleśa* même à l'état de sommeil [3 a] ; ce qu'on nomme *paryavasthāna*, c'est le *kleśa* à l'état de veille. Le *kleśa* endormi, c'est le *kleśa* non manifesté, à l'état de semence ; le *kleśa* éveillé, c'est le *kleśa* manifesté, en acte. Et par semence il faut entendre une certaine capacité *(śakti)* de produire le *kleśa*, puissance appartenant à la personne considérée *(āśraya, ātmabhāva)* et engendrée par le *kleśa* antérieur. De même existe dans une certaine personne la capacité de produire une connaissance de mémoire, capacité engendrée par une connaissance de perception *(anubhavajñāna)* ; de même la capacité de produire le riz, qui appartient à la plante, pousse, tige,

cittakleśakaratvād āvaraṇatvāc chubhair viruddhatvāt /
kuśalasya copalambhād aviprayuktā ihānuśayāḥ //

1. Si l'*anuśaya* est dissocié de la pensée, l'*anuśaya* est la ' possession ' de la passion ; or aussi longtemps qu'un homme n'est pas définitivement détaché de la passion, il garde la ' possession ' de la passion ; donc il ne pourra jamais avoir une bonne pensée.

etc., est engendrée par la semence du riz. [1] — Le docteur [2] pour qui la semence du *kleśa* est un certain *dharma* distinct du *kleśa*, dissocié de la pensée, nommé *anuśaya*, devra admettre un *dharma* existant en soi, dissocié de la pensée et cause de la connaissance de mémoire. De même pour la plante.

Réplique du Sarvāstivādin. — Vous n'avez pas le droit d'expliquer : « *anuśaya* de *kāmarāga* », car le Sūtra enseigne clairement que l'*anuśaya* est le *kāmarāga* même. Le Ṣaṭṣaṭkasūtra dit : « Pour cet homme, à la sensation agréable, il y a *rāgānuśaya* » [De toute évidence, le Sūtra entend que, au moment de la sensation agréable, il y a passion, *rāga*, en exercice *(samudācar)* : et il désigne cette passion en activité du nom d'*anuśaya*]

Mais le Sūtra dit : « Il y a *rāgānuśaya* » ; il ne dit pas : « Il y a alors *rāgānuśaya* ». [Au moment de la sensation agréable, l'*anuśaya* du *rāga* est en procès de naissance, *utpadyate* ; il n'est pas né, *utpanna*. En d'autres termes, au moment de la sensation agréable, il y a *rāga* en exercice, désir éveillé ;] lorsque cette sensation a pris fin, le *rāga* s'endort : alors seulement il y a *anuśaya* de *rāga*, désir endormi, germe du désir éveillé futur. Ou bien, dirons-nous, le Sūtra dit *rāgānuśaya* voulant dire *rāga* : le premier est l'effet du second, et la cause peut être désignée par le nom de son effet.

L'examen de ce problème occasionnel *(prāsaṅgika)* est terminé [3 b]. Revenons à notre sujet.

Quelle est cette division qu'établit le Sūtra, *kāmarāga*, *bhavarāga* ? Qu'est-ce que le *bhavarāga* ?

1. Sur la théorie de la semence *(bīja)* et de la capacité *(śakti)*, voir ii. 36 d (trad. p. 185, 272) ; chapitre ix, trad. Stcherbatski, p. 947, Hiuan-tsang, xxx, 13 b. Sur la mémoire, chapitre ix, Stcherbatski, p. 852, xxx, 7 a.

2. Le Vātsīputrīya (Vyākhyā), le Mahāsāṃghika (éditeur japonais).

3. *so 'sya pudgalasya bhavati sukhāyāṃ vedanāyāṃ rāgānuśayaḥ.* — Lecture de la Vyākhyā ; d'après la version tibétaine : *rāgānuśayo 'nuśete.* — Majjhima, iii. 285 : *so sukhāya vedanāya puṭṭho samāno abhinandati abhivadati ajjhosāya tiṭṭhati / tassa rāgānusayo anuseti.*

2 b. L'attachement au *bhava* naît de deux *dhātus*. [1]

L'attachement relatif au Rūpadhātu et à l'Ārūpyadhātu s'appelle *bhavarāga*, attachement à l'existence — [par opposition au *kāmarāga*, attachement aux objets agréables, *kāma*, *kāmaguṇa*, qui est l'attachement propre au Kāmadhātu, iii. 3 c-d].

Pourquoi réserver ce nom *bhavarāga* à l'attachement aux deux *dhātus* supérieurs ?

2 c-d. Il est ainsi nommé parce qu'il est tourné vers le dedans, et pour écarter l'idée que ces deux *dhātus* sont la délivrance. [2]

L'Ecole *(kila)* explique : En général, l'attachement des êtres de ces deux *dhātus* porte sur le recueillement *(samāpatti)*, [exactement sur le *dhyāna* ' dégustable ', *āsvādanasaṃprayuktadhyāna*, viii. 6]. On dit : « en général », parce que ces êtres ont aussi attachement à l'égard de leurs palais, *vimāna*, etc. — Cet attachement, étant de l'ordre du recueillement, est tourné vers le dedans *(antarmukhapravṛtta)*. C'est pourquoi il reçoit seul le nom de *bhavarāga*.

En outre certaines personnes s'imaginent que ces deux *dhātus* constituent la délivrance *(mokṣa)* : c'est pourquoi Bhagavat donne le nom ' attachement à l'existence ' à l'attachement qui a pour objet ces deux *dhātus*.

[D'après nous], par *bhava* il faut entendre la personne *(ātmabhāva, āśraya)*. Les êtres en recueillement goûtent *(āsvādayanti)* et le recueillement et leur propre personne *(svāśraya, svātmabhāva)*. Etant dégagés de l'attachement aux plaisirs *(kāmavītarāga)*, ils goûtent seulement leur propre personne et non des objets extérieurs. C'est pourquoi on appelle *bhavarāga* l'attachement aux deux *dhātus* supérieurs.

Ces six *anuśayas*, d'après l'Abhidharma (Jñānaprasthāna, 5, 11), en font dix. Comment cela [4 a] ?

1. *bhavarāgo dvidhātujaḥ* /

2. *antarmukhatvāt tanmokṣasaṃjñāvyāvṛttaye smṛtaḥ* // — Cité dans la Vyākhyā ci-dessous ad 36 a-b avec une lecture *kṛtaḥ*.

3. Il y a cinq vues, *satkāyadṛṣṭi, mithyādṛṣṭi, antagrāhadṛṣṭi, dṛṣṭiparāmarśa* et *śīlavrataparāmarśa* : donc dix *anuśayas.* [1]

Les six *anuśayas*, en divisant en cinq la vue *(dṛṣṭi)*, font dix *anuśayas* : cinq qui ne sont pas vue de leur nature, *rāga, pratigha, māna, avidyā* et *vicikitsā* ; cinq qui sont vue, *satkāyadṛṣṭi*, etc.

L'Abhidharma (Jñānaprasthāna, *ibid.)* enseigne en outre que ces dix *anuśayas* font trente-six *anuśayas* du Kāmadhātu, trente-et-un du Rūpadhātu, trente-et-un de l'Ārūpyadhātu, soit en tout quatre-vingt-dix-huit *anuśayas.* [4 b] [2]

1. lta ba lṅa ste ḥjig thsogs daṅ / log daṅ mthar ḥdzin lta ba daṅ / lta daṅ ni thsul khrims daṅ / brtul zhugs mchog tu ḥdzin daṅ beu — Paramārtha : « ... par là à nouveau font dix ». — [*dṛṣṭayaḥ pañca satkāyamithyāntagrāhadṛṣṭayaḥ/ dṛṣṭiśīlavrataparāmarśāv (anuśayā) daśa* //]

2. Les *anuśayas*, d'après leur nature, sont dix. En tenant compte de la sphère à laquelle ils appartiennent et du mode d'expulsion (vue de chacune des quatre vérités et méditation), on obtient le chiffre de quatre-vingt-dix-huit. — D'après les Yogācāras, cent-vingt-huit, voir v. 8 ; p. 21, n. 1.

Vasubandhu, fidèle à son programme, expose le système des Abhidharmas. Voici un sommaire du Prakaraṇa (xxiii. 10, 21b-29a).

Parmi les 98 *anuśayas* combien appartiennent au Kāmadhātu ? .... Combien sont abandonnés par la vue ? ... Parmi les 36 du Kāmadhātu combien sont abandonnés par la vue ? ... Combien par la vue de la douleur ?

Quel est le sens du mot *anuśaya ?* Il signifie *aṇu, anuśayana, anusaṅga, anubandha* (Kośa, v. 39). L'*anuśaya* non abandonné, non parfaitement connu *(parijñā)* ' prend gîte et croissance ' *(anuśete,* glosé dans le Kośa par *pratiṣṭhāṃ labhate, puṣṭiṃ labhate)* en raison de deux choses : l'objet *(ālambana)*, les *dharmas* associés *(saṃprayoga)*. Il ' prend gîte ' dans le *dhātu* auquel on appartient, non dans un autre (v. 18).

Il y a 12 *anuśayas : kāmarāgānuśaya, pratigha, rūparāga, ārūpyarāga, māna, avidyā, satkāyadṛṣṭi, antagrāhadṛṣṭi, mithyādṛṣṭi, dṛṣṭiparāmarśa, śīlavrataparāmarśa, vicikitsānuśaya.*

Comment ' prend gîte ' le *kāmarāgānuśaya ?* En raison de l'agréable, du plaisant ..... Comment le *pratigha ?* En raison du désagréable ..... Comment le *rūparāga ?* En raison de l'agréable ..... Comment le *māna ?* ....

Pourquoi se produit le *kāmarāgānuśaya ?* Pour trois raisons : 1. Le *kāmarāgānuśaya* n'est pas abandonné, complètement connu ; 2. Des *dharmas* favorables à l'explosion *(paryavasthāna)* du *kāmarāga* se présentent ; 3. Il y a jugement incorrect *(ayoniśomanasikāra)* ..... (v. 34).

Ces douze *anuśayas* en font sept (en comptant *rūparāga* et *ārūpyarāga*

Trente-deux *anuśayas* du Kāmadhātu sont susceptibles d'être abandonnés par la vue des vérités. (Voir i. 40, iv. 11-12)

4. « Sont, dans le Kāmadhātu, abandonnés par la vue de la douleur et des trois autres vérités, respectivement, dix, sept, sept, huit, en exceptant trois ou deux *dṛṣṭis*. »[1]

sous le nom de *bhavarāga* ; en comptant les cinq *dṛṣṭis* sous le nom de *dṛṣṭyanuśaya*) .....

Ces sept *anuśayas* en font 98 (en comptant autant de *kāmarāgānuśayas* qu'il y a de catégories de *kāmarāga* : catégorie à expulser par la vue de la douleur, etc.)

Parmi les 98, combien sont universels *(sarvatraga)*, non-universels (v. 17) ? Universels, 27 ; non universels, 65 ; l'un ou l'autre, 6 .... (fol. 22 a 2-17). Combien ont pour objet l'impur *(sāsravālambana)* (v. 18) (fol. 22 a 18-22 b 4), le conditionné *(saṃskṛtālambana)* (22 b 5-11) ?

Combien ' prennent gite et croissance ' *(anuśete*, voir v. 17) de leur objet ? des *dharmas* associés ? de leur objet et des *dharmas* associés ? ni de l'un ni des autres ? — [L'examen de ce problème remplit plusieurs feuillets, 22 b 12-29 a 20 : Combien ' prennent gite et croissance ' du fait de l'objet, etc., dans les *dharmas* abandonnés par la vue de la douleur ? ... dans les pensées abandonnées par la vue de la douleur ? ... dans les pensées associées à la vue fausse abandonnée par la vue de la destruction ? ... dans l'*avidyā* abandonnée par la vue de la destruction ? ... dans l'*avidyā* associée à la vue fausse abandonnée par la vue de la destruction ? ....]

1. *daśaite sapta saptāṣṭau dṛṣṭidvitrivivarjitāḥ* /
yathākramaṃ prahīyante kāme duḥkhādidarśanaiḥ //

Quelques notes sur l'abandon *(prahāṇa)* des passions d'après les sources pâlies (voir vi. 1) :

1) Majjhima, i. 7, distingue les *āsavas* à abandonner par *dassana*, *saṃvara*, *paṭisevana*, *adhivāsana*, *parivajjana*, *vinodana* et *bhāvanā*.

2) D'après la Dhammasaṅgaṇi sont abandonnés par *darśana* les trois erreurs de *satkāyadṛṣṭi*, *vicikitsā* et *śīlavrataparāmarśa*, avec les passions *(rāga*, etc.) qui résident dans ces trois erreurs ; avec les sensations, notions, etc., qui leur sont associées ; avec les actes qu'elles produisent (1002-1006) ; est abandonné par *bhāvanā* tout le reste des *rāgas*, *dveṣas*, *mohas*, avec les passions annexes, sensations, actes (1007). — Les causes *(hetu)* du premier groupe sont abandonnées par *darśana* ; les causes du second par *bhāvanā* (1010-1011). — Ne peut être abandonné ce qui est bon *(kusala)*, ce qui est matière *(rūpa)* et l'inconditionné *(asaṃkhatā dhātu)*. — Comparer Kośa, i. 40.

3) Kathāvatthu, i. 4, combat la thèse de l'abandon graduel des passions par la vue successive des vérités de la douleur, etc.

4) Atthasālinī, p. 234, l'*anusayapajahana* par le chemin de Sotāpanna et

Les dix *anuśayas* que nous avons dits, sont tous, dans le Kāmadhātu, susceptibles d'être abandonnés par la vue de la douleur.

Sept sont susceptibles d'être abandonnés par la vue de l'origine, par la vue de la destruction, en écartant la *satkāyadṛṣṭi*, l'*antagrāhadṛṣṭi*, le *śīlavrataparāmarśa*.

Huit sont susceptibles d'être abandonnés par la vue du chemin, en écartant la *satkāyadṛṣṭi* et l'*antagrāhadṛṣṭi*.

Cela fait trente-deux *anuśayas*, susceptibles d'être abandonnés par la vue, parce que la seule vue des vérités suffit à les abandonner.

5 a. « Quatre sont susceptibles d'être abandonnés par la méditation. » [1]

d'Arhat ; p. 376, l'abandon des *saṃyojanas* par les quatre chemins (Voir le tableau établi par Mrs Rhys Davids, Psychology, p. 303).

5) Visuddhimagga, p. 570 (Warren, p. 193), l'ordre d'abandon *(pahānakkama)* des *upādānas :* les trois derniers abandonnés par le Sotāpanna ; le premier *(kāmupādāna)* par l'Arhat ; p. 684-6, par quel *ñāṇa* (de Sotāpanna, etc.) sont à tuer *(vajjha = vadhya* de Kośa, v. 6) les divers *saṃyojanas, kilesas, ... upādānas*, (sept) *anuśayas, malas, kammapathas*, etc. : les *diṭṭhi-vicikitsā* par le *ñāṇa* de Sotāpanna, les *kāmarāga-paṭigha* par le *ñāṇa* d'Anāgāmin, les *māna-bhavarāga-avidyā* par le *ñāṇa* d'Arhat.

6) Plusieurs sortes de *prahāṇa* sont nommées et définies dans Atthasālinī p. 351, Sumaṅgalavilāsinī, p. 20, qui ne sont pas tout à fait d'accord.

La Sumaṅgala dit que, par le Vinaya, on obtient la moralité (*sīla*), donc le *vītikkamappahāṇa*, l'abandon des débordements des passions, c'est-à-dire abandon du péché : car la moralité s'oppose *(patipakkha)* au *vītikkama* des *kilesas ;* elle s'oppose à ce que les passions débordent et se manifestent par des actes. Cet abandon est aussi nommé *tadaṅgappahāṇa* ' abandon partiel '. -- Pour l'Atthasālinī, le *tadaṅgappahāṇa* est l'abandon d'une certaine passion ou erreur (croyance à l'*ātman*, croyance à un mauvais chemin, à l'éternité, à l'anéantissement; ne pas voir comme dangereux ce qui est dangereux, etc.) par la vue du caractère composé du moi, par la vue du chemin, etc. Maung Tin traduit : « elimination of the factor in question ».

Par le Sūtra, on obtient le recueillement (*samādhi*) et par conséquent le *pariyuṭṭhānapahāṇa* ou *vikkhambhanapahāṇa*, l'abandon (temporaire) de l'explosion, de la manifestation des passions ; l'abandon qui consiste dans le fait d'empêcher, de dompter les passions (Mahāvyutpatti, 130, 5).

Par l'Abhidharma, on obtient la *paññā*, et par conséquent l'*anusayapahāṇa* ou *samucchedappahāṇa*, l'abandon des germes *(anusaya)* des passions, l'abandon qui consiste dans la destruction définitive *(samuccheda)* des passions.

1. *catvāro bhāvanāheyāḥ*

A savoir, *rāga, pratigha, avidyā, māna* [5 a] : parce que celui qui a vu les vérités les abandonne ensuite par la pratique du chemin *(mārgābhyāsa)*.

De la sorte, la *satkāyadṛṣṭi* est d'une seule espèce *(ekaprakāra)*, étant susceptible d'être abandonnée par la vue de la douleur ; de même l'*antagrāhadṛṣṭi*. La *mithyādṛṣṭi* est de quatre espèces, étant susceptible d'être abandonnée par la vue de la douleur, de l'origine, de la destruction [248 b], du chemin ; de même le *dṛṣṭiparāmarśa* et la *vicikitsā*. Le *śīlavrataparāmarśa* est de deux espèces, étant susceptible d'être abandonné par la vue de la douleur et du chemin. Le *rāga*, le *pratigha*, le *māna*, l'*avidyā* sont de cinq espèces, étant susceptibles d'être abandonnés par la vue des vérités et par la méditation.

Quel est le caractère, quelle est la définition des *anuśayas* susceptibles d'être abandonnés par la vue de la douleur ? ... quelle est la définition des *anuśayas* susceptibles d'être abandonnés par la méditation ?

Lorsque l'objet *(ālambana)* d'un *anuśaya* est susceptible d'être abandonné par la vue d'une certaine vérité, on dit que cet *anuśaya* est susceptible d'être abandonné par la vue de cette vérité [1]. Les autres sont susceptibles d'être abandonnés par la méditation.

Il y a donc douze *dṛṣṭis*, quatre *vicikitsās*, cinq *rāgas*, cinq *pratighas*, cinq *avidyās* : en tout trente-six *anuśayas* du domaine du Kamadhātu.

5 b-c. Les mêmes, en exceptant les *pratighas*, du Rūpadhātu [2].

Les mêmes sortes d'*anuśaya*, en exceptant les cinq *pratighas*, font les trente-et-un *anuśayas* du domaine du Rūpadhātu.

Les deux chemins, chemin de la vue, chemin de la méditation, sont expliqués Kośa, vi. 1, 26, 49.

1. *ye yaddarśanaheyālambanās te taddarśanaheyāḥ*. — Par exemple la vue de négation *(nāstidṛṣṭi)* ou *mithyādṛṣṭi*, quand elle consiste à nier la vérité de la douleur, constitue un *anuśaya* à abandonner par la vue de la douleur.

2. [*te ca pratighavarjitāḥ / rūpeṣu*]

5 c. De même dans l'Ārūpyadhātu. [1]

Les mêmes trente-et-un.

5 d. De la sorte, quatre-vingt-dix-huit. [2]

Les Ābhidhārmikas (Jñānaprasthāna, 3, 2) disent: Les six *anuśayas* en font quatre-vingt-dix-huit par la distinction de la nature ou aspect *(ākāra)*, de l'espèce *(prakāra)* ou mode d'expulsion (ii. 52 b) et de la sphère d'existence *(dhātu)*.

Parmi les quatre-vingt-dix-huit *anuśayas*, quatre-vingt-huit sont abandonnés par la vue *(darśana)* parce qu'ils sont frappés, mis à mal *(vadhya)*, par les ' patiences ' *kṣāntis* (vi. 25 d) [5 b] ; dix sont abandonnés par la méditation *(bhāvanā)* parce qu'ils sont frappés par les ' savoirs ', *jñānas* [3]. La règle est-elle stricte quant à l'abandon par la vue et la méditation ?

6 a-c. Les *anuśayas* qui sont frappés par les *kṣāntis*, lorsqu'ils naissent du *bhavāgra* (le plus haut stade de l'Ārūpyadhātu), sont abandonnés par la vue seule ; nés des autres étages *(bhūmis)*, ils sont abandonnés par la vue et par la méditation. [4]

Par *kṣāntis*, il faut entendre les *dharmajñānakṣāntis* et les *anvayajñānakṣāntis* (vi. 26 c).

Parmi les *anuśayas* qui sont frappés par les *kṣāntis*, ceux qui sont relatifs au *bhavāgra* sont abandonnés par la seule vue, car le seul *anvayajñāna* les fait abandonner. [Seuls les Āryas, par le chemin pur, abandonnent ces *anuśayas*] (vi. 45 c)

Ceux qui sont relatifs aux huit autres *bhūmis* (Kāma, Rūpa et trois premiers étages de l'Ārūpya) sont abandonnés soit par la vue,

1. [*tadvad ārūpye*]
2. de ltar dgu bcu brgyad du ḥdod = [*tathāṣṭānavatir matāḥ* //]
3. Voir vi. 28, note.
4. srid rtse las skyes bzod pa yis / gzhom bya mthoṅ bas spaṅ bya ñid / lhag skyes mthoṅ daṅ bsgom gñis kyis = *bhavāgrajāḥ kṣāntivadhyā* [*dṛgheyā eva śeṣajāḥ / dṛgbhāvanābhyām*]

soit par la méditation : les Āryas les abandonnent par la vue seulement, non par la méditation, au moyen des *dharmajñānakṣāntis* ou des *anvayajñānakṣāntis* suivant qu'il s'agit d'*anuśayas* du Kāmadhātu ou d'*anuśayas* des sphères supérieures ; les Pṛthagjanas les abandonnent par la méditation seule, non par la vue, car ces *anuśayas* peuvent être abandonnés par la méditation du *lokasaṃvṛtijñāna* (vii. 9).

6 c-d. Les *anuśayas* qui ne sont pas frappés par les *kṣāntis* sont abandonnés par la seule méditation.[1]

Les *anuśayas* qui sont frappés par les *jñānas*, à quelque étage qu'ils appartiennent, sont abandonnés par la seule méditation, qu'il s'agisse de l'Ārya ou du Pṛthagjana. En effet, l'Ārya les abandonne par la méditation de l'*anāsrava jñāna*, le savoir pur ; le Pṛthagjana par la méditation du *lokasaṃvṛtijñāna*.

D'autres docteurs soutiennent que les Infidèles *(bāhyaka)* ne peuvent abandonner [6 a] les *anuśayas* susceptibles d'être abandonnés par la vue. Car le [Mahā]karmavibhāgasūtra enseigne que la *mithyādṛṣṭi*, portant sur le Kāmadhātu, se trouve en activité chez des Infidèles, quoique ' détachés ' *vītarāga*, — c'est-à-dire ayant abandonné le *rāga* portant sur le Kāmadhātu, *rāga* qu'on abandonne par la méditation. — Et le Brahmajālasūtra dit que des infidèles détachés entretiennent toute sorte de vues *(dṛṣṭi)* portant sur le Kāmadhātu : il y a parmi eux des hommes qui se forgent des systèmes sur le passé *(pūrvāntakalpaka)*, éternalistes *(śāśvatavādin)*, partiellement éternalistes, partisans du hasard. [Comme on pourrait objecter : « les ' vues ' de ces hommes détachés du Kāmadhātu sont du domaine du Rūpadhātu », nous dirons que] le Kāmadhātu ne peut, en ce qui les concerne, être l'objet des passions *(kleśa)* du domaine du Rūpadhātu, parce qu'ils sont détachés du Kāmadhātu. Donc ils n'ont pas abandonné les *dṛṣṭis* du domaine du Kāmadhātu.

Les Vaibhāṣikas expliquent cette difficulté en disant que les ' déta-

1. *akṣāntivadhyā bhāvanayaiva tu* ||

chés ' perdent [le détachement] au moment même où ils produisent la *dṛṣṭi*, comme Devadatta (Rockhill, p. 85) perdit la *ṛddhi* (vii. 48 a).

Nous avons vu que la *dṛṣṭi* se divise en cinq catégories en raison de son aspect *(ākāra)*. Quelles sont les cinq *dṛṣṭis* ?

7. La vue du moi et du mien, la vue d'éternité et d'anéantissement, la vue de négation, la vue qui prend pour haut ce qui est bas, celle qui prend pour cause et chemin ce qui n'est pas cause et chemin : ce sont là les cinq vues. [1]

1. Croire au moi et au mien *(ātmātmīyagrāha)*, c'est la *satkāya-dṛṣṭi* [2] ; *sat*, parce que périssant ; *kāya*, parce que accumulation [6 b], multiplicité. *Satkāya*, c'est-à-dire ' accumulation des choses périssantes ', c'est-à-dire les cinq *upādānaskandhas* [3]. (i. 8 a-b)

1. *ātmātmīyadhruvocchedanāstihīnoccadṛṣṭayaḥ* /
[*ahetvamārgataddṛṣṭir etā hi pañca dṛṣṭayaḥ* //]
rgyu min lam min der lta ba / de dag lta ba lňa yin no.

2. Burnouf (Introduction, 263) a expliqué : « l'opinion que le corps est ce qui existe, c'est-à-dire qu'il est le *moi* qui seul existe ». — Childers, d'après son correspondant Subhūti, explique *sakkāya* = *sakāya* = *svakāya* (comme on a *anuddayā* = *anudayā*, etc., Müller, Simplified Grammar, p. 19). On aurait donc : *sakkāyadiṭṭhi* = théorie de son corps, théorie que le corps est personnel (Mrs Rhys Davids, Psychology, p. 257, cite à ce propos Suttanipāta, 950, 951). Voir Vibhāṣā citée p. 17, n. 1. — E. Senart pense à *satkārya* (Mélanges Harlez, p. 292). — Walleser, ZDMG. 64, 581, *svat-kāya*.

Atthasālinī, p. 348 : *sakkāyadiṭṭhīti vijjamānaṭṭhena sati khandhapañcakasaṅkhāte kāye sayaṃ vā sati tasmin kāye diṭṭhīti*. — Expositor, p. 450 : a view arising with respect to the body in the sense of existing, and called the five aggregates, or, itself appearing as the view arising with respect to that body (??).

Madhyamakāvatāra, vi. 120, 144 (p. 282 et 311 de la traduction, Muséon, 1911) : Dhammasaṅgaṇi, 1003.

Sakkāya = *pañcupādānakkhandhā*, Majjhima, i. 299.

La *satkāyadṛṣṭi* n'est pas « mauvaise », Kośa, iv. 12 d, 89, v. 19.

3. Comme le montrent la version de Hiuan-tsang et d'autres sources, Vasubandhu expose ici l'explication des Sautrāntikas. — C'est sur cette étymologie que repose la version tibétaine : *hjig tshogs la lta ba* = « vue sur la collection de ce qui périt ». On verra, p. 16, note l. 16, par quel artifice *sat* = *hjig* = *hoái* = périr, se détériorer = *miě* (Paramārtha).

Hiuan-tsang : « Croire au moi et au mien c'est la vue de *sat-kā-ya*. On a *sat*

parce que périssant *(hoái)*; collection, c'est ce qu'on nomme *kā-ya* [6 b] : c'est-à-dire « collection de choses impermanentes ». Le *kā-ya* est *sat*, d'où *sat-kāya*. Ce *sat-kāya* c'est les cinq *upādānaskandhas*. On emploie cette expression pour écarter l'idée de permanence et celle d'unité, car c'est en raison de ces deux idées qu'il y a croyance au moi. — Les Vaibhāṣikas expliquent : parce qu'existant *(yeòu)*, *sat*; le sens de ' corps ' *(kāya)* comme ci-dessus. On dit que cette vue repose sur le ' corps existant ' pour écarter l'idée que l'idée de moi et de mien n'ont pas d'objet [glose de l'éditeur : réfutation des Sautrāntikas]. Cette vue reçoit le nom de *sat-kāya* parce qu'elle se produit en raison du *sat-kāya*. »

Commentaire du Vijñaptimātra : « Les Sautrāntikas disent que *sat* signifie ' faux, trompeur ' *(wei)*; *kā-ya* = ' corps '; *da-li-s-ti* = ' vue '; ' corps ' signifie ' accumulation ', est une expression métaphorique pour accumulation ; la vue produite en raison du corps-accumulation est la ' faux-corps-vue '. Le Bouddha réfute la future doctrine Sarvāstivādin que le nom est ' existant-corps-vue ' ; par conséquent il dit le mot *sat* ' trompeur ' *(sa wei)*. Ce même mot *sat* signifie ' existant ' ; mais ici il signifie ' faux ' d'après l'étymologie *sīdantīti sad iti* [a].

Saṃghabhadra (xxiii. 5, 9 b) explique : « Par la force de la cause *(hetu*, sans doute *sabhāgahetu*, voir ii. 52 a trad. p. 255) et de l'enseignement, des sots reconnaissent « moi » et « mien » dans les cinq *upādānaskandhas*. Cette vue est nommée *satkāyadṛṣṭi*. — *Sat* parce qu'existant ; collection *(tsiú* = *rāśi*, etc.), c'est ce qu'on nomme *kāya* : le sens est *samavāya* (hoûo hŏ), *ācaya* (*tsĭ-tsiú*). Le *kāya* est *sat*, donc *satkāya*. Le sens est celui d'existence réelle et de multiplicité. — Cette vue admet le « moi » : or le moi n'existe pas. On désigne l'objet de cette vue par le mot *sat* pour écarter l'idée que cette vue naît en ayant pour objet l'inexistant ; et dans la crainte que, en conséquence, il y ait croyance à la réalité du « moi », on désigne ensuite cet objet par le mot de *kāya*. C'est-à-dire : Ceux qui croient au « moi » reconnaissent une entité unique, le « moi », soit dans une série [= la série des pensées, *cittasaṃtati*], soit dans plusieurs séries [= série des pensées et mentaux, série des éléments matériels] : or ces séries ne sont pas le « moi », parce que le *kāya* est une multiplicité. — Comme cette vue du « moi » a pour objet le *satkāya*, on la nomme *satkāyadṛṣṭi* ; le sens est qu'elle a pour objet les cinq *upādānaskandhas*. Le Sūtra dit en effet : « Tous les brâhmanes et religieux qui croient au moi, ce qu'ils considèrent, c'est les cinq *upādānaskandhas*. » — C'est pourquoi Bhagavat donne à la seule vue de « moi » et de « mien » le nom de *satkāyadṛṣṭi*, pour que l'on n'aille pas croire que la connaissance a un objet inexistant (puisque le « moi » n'existe pas), ou que le « moi » existe (puisque la connaissance a pour objet l'existant et non pas l'inexistant). — Le Sautrāntika (c'est-à-dire Vasubandhu) donne l'explication suivante : « On a *sat* parce que périssant ; collection *(tsiú)*, c'est ce qu'on nomme *kāya*, c'est-à-dire « collection de choses impermanentes ». Le *kāya* est *sat*, donc *satkāya*. Ce *satkāya*, c'est les cinq *upādānaskandhas*. On emploie cette expression pour écarter l'idée de permanence et d'unité, car c'est en raison de ces deux idées qu'il y a croyance au moi ». — Mais à quoi bon ajouter le mot *sat* (avec le sens de ' périssable ') ? Le mot *kāya* suffit pour écarter l'idée de permanence. Si *sat* signifie

On se sert de l'expression *satkāya* pour écarter la notion de permanence *(nityasaṃjñā)* — c'est pourquoi on dit *sat* — et pour écarter la notion d'unité *(piṇḍagrāha)* — c'est pourquoi on dit *kāya*. En effet, si on croit que les *skandhas* sont un moi, c'est parce que d'abord on leur attribue permanence et unité.

Satkāyadṛṣṭi, c'est-à-dire ' vue sur le *satkāya* '.

Par le fait, toutes les *dṛṣṭis* dont l'objet est impur *(sāsravālambana)*, *antagrāhadṛṣṭi*, etc., sont des vues sur le *satkāya*, c'est-à-dire sur les cinq *skandhas*. Mais, tout en étant vues sur le *satkāya*, elles ne sont pas ' vue de moi et de mien '.[1]

Aussi, c'est la seule croyance au moi et au mien qui reçoit le nom de *satkāyadṛṣṭi* ; d'après la déclaration de Bhagavat : « Ô moines, tout religieux ou brâhmane qui dans ce monde croit au moi, ce qu'il considère comme le moi, c'est seulement les cinq *upādānaskandhas*. »[2]

2. Croire à l'éternité, croire à l'anéantissement *(dhruva, uccheda)* de ce qu'on croit être le moi, c'est l'*antagrāhadṛṣṭi*, ' la vue de la

périssable, il faut dire simplement *kāyadṛṣṭi* : il n'y a pas de *dharma* éternel et susceptible de former tas. Donc à quoi bon qualifier *kāya* par un mot signifiant périssable ? [a] Lecture de S. Lévi.

1. Vibhāṣā, 49, 11. — Cette vue, ayant pour domaine le *satkāya* (yeòu chēn) *(satkāye pravartata iti)*, est nommée *satkāyadṛṣṭi*. — Question : Il y a d'autres vues qui ont pour domaine le *satkāya*, non pas l'*asatkāya*, et qui seront nommées *satkāyadṛṣṭi ?* — Les autres vues ont pour domaine le *svakāya*, ou le *parakāya*, ou le *satkāya*, ou l'*asatkāya* ; aussi ne sont-elles pas nommées *satkāyadṛṣṭi*. Ayant pour domaine le *svakāya*, c'est-à-dire ayant pour objet leurs propres sphère *(dhātu)* et terre *(bhūmi)* ; ayant pour domaine le *parakāya*, c'est-à-dire une autre sphère, une autre terre. Ayant pour domaine le *satkāya*, c'est-à-dire l'impur *(sāsrava)* ..... Cette vue, qui a pour domaine le *satkāya*, croit au « moi » et au « mien » : donc elle est nommée *satkāyadṛṣṭi*. Les autres, bien qu'elles aient pour domaine le *satkāya*, ne croient pas au « moi » et au « mien » : donc elles ne sont pas nommées *satkāyadṛṣṭi* ..... Vasumitra dit : Cette vue a seulement pour domaine le *svakāya*, donc elle est nommée *satkāyadṛṣṭi* ; les cinq *upādānaskandhas*, c'est ce qu'on nomme *svakāya*. »

2. Saṃyukta, 21, 17 ; Madhyama, 58, 1 ; Vibhāṣā, 8, 7 ; Kośa, trad. Hiuan-tsang xxix. 16 b ; Saṃyutta, iii. 46 : *ye keci bhikkhave samaṇā vā brāhmaṇā vā anekavidham attānaṃ samanupassamānā samanupassanti sabbe te pañcupādānakkhandhe samanupassanti etesaṃ vā aññataram.*

croyance aux extrêmes ', car c'est croire faussement aux thèses extrêmes *(anta)* de l'éternité ou de l'anéantissement.

3. La *dṛṣṭi* qui consiste à nier *(apavāda)* ce qui existe réellement, la vérité de la douleur, etc. ; [7 a] qui consiste à dire : *nāsti,* « cela n'est pas », c'est la *mithyādṛṣṭi,* « vue fausse ».[1] Toutes les vues faussement conçues *(mithyāpravṛtta)* sont des ' vues fausses ' ; mais la *mithyādṛṣṭi* seule reçoit ce nom parce qu'elle est la plus fausse de toutes, comme la plus mauvaise odeur est appelée la mauvaise odeur. — Elle est de négation *(apavāda),* tandis que les autres vues sont d'affirmation, d'attribution erronée *(samāropikā).*[2]

4. La *dṛṣṭi* qui consiste à considérer comme bon, ' haut ' *(ucca),* ce qui est mauvais, bas, abandonné *(hīna,* iv. 127), c'est le *dṛṣṭiparāmarśa,* ' l'estime des mauvaises vues '. — Que faut-il entendre par *hīna ?* Tout ce qui est impur *(sāsrava),* parce que les Saints l'abandonnent *(prahīṇa).* — La vue qui consiste à l'estimer s'appelle simplement ' considération ' *(parāmarśa).*

Il conviendrait de dire *dṛṣṭyādiparāmarśa,* ' estime de ce qui est bas à commencer par les mauvaises vues '. Le mot *ādi* est omis.[3]

5. La vue qui consiste à considérer comme cause ce qui n'est pas cause, comme chemin ce qui n'est pas chemin, c'est le *śīlavrataparāmarśa :* à savoir considérer comme cause du monde Maheśvara, Prajāpati, ou toute autre entité qui n'est pas cause du monde ; considérer comme cause d'une naissance céleste *(svarga)* les rites de suicide, entrée dans le feu ou noyade, qui ne procurent pas le ciel ; considérer comme chemin de la délivrance la moralité et les pratiques ascétiques à elles seules *(śīlavratamātraka),* qui ne sont pas à elles seules le chemin de la délivrance, et les ' savoirs ' *(jñāna)* des Sāṃkhyas et des Yogins qui ne sont pas le chemin de la délivrance ; et le reste.

1. Voir Kośa, iv. 66 a, 78 b ; 79 c, 96 ; Dhammasaṅgaṇi, § 381, etc.

2. Comment la vue d'anéantissement, *ucchedadṛṣṭi,* est-elle une vue d'affirmation ? L'auteur parle ici en général (Vyākhyā).

3. Omis par Hiuan-tsang. — Saṃghabhadra explique : *dṛṣṭyādīnām upādānaskandhānāṃ paratvena pradhānatvenāmarśo dṛṣṭiparāmarśa iti / paraśabdaprayogeṇa cāyam atiśayārtho labhyata iti.*

Ici aussi, d'après les Vaibhāṣikas *(kila)*, le mot *ādi* est omis.[1]

Telles sont les cinq *dṛṣṭis*.

Objection. — On a dit que la vue qui regarde comme cause du monde ce qui n'est pas la cause du monde est *śīlavrataparāmarśa*. Dans cette hypothèse, le *śīlavrataparāmarśa* est abandonné par la vue de l'origine *(samudayasatya)*, puisqu'il comporte méprise *(vipratipannatva)* sur la cause.

Nous répondons que ceux qui considèrent le Seigneur *(īśvara)* ou Prajāpati comme cause du monde regardent le Seigneur et Prajāpati comme des êtres éternels, uns, personnels, actifs *(ātman, kartar)*. [7 b] Il s'ensuit que :

8. Si on adhère à l'idée que le Seigneur, etc., est la cause du monde, c'est en raison des fausses conceptions ou méprises de permanence et de personnalité. Donc cette adhésion est à abandonner par la vue de la douleur.[2]

La croyance à l'éternité, à la personnalité du Seigneur ou de Prajāpati, est abandonnée par la vue de la seule vérité de la douleur ; par conséquent la croyance à leur causalité, qui résulte de cette première croyance, est abandonnée comme est abandonnée cette même première croyance.

Objection. — L'opinion que le suicide, combustion ou noyade, produit une naissance céleste, l'opinion que la moralité et les pratiques ascétiques produisent par elles-mêmes la pureté *(śuddhi)*, n'ont

1. Le *śīlavrata* est inclus dans le *rūpaskandha* ; il faudrait ajouter *ādi* pour mentionner les autres *skandhas*.

Sur le *śīlavrata*, voir iv. 64 c, v. 38 a-c ; Suttanipāta, p. 108 ; Mahāniddesa, 66-68, 88-90, 310, 416 ; Dhammasaṅgaṇi, 1006 ; Atthasālinī, 355 ; Huber, Sūtrālaṃkāra, p. 125, 127, 130.

2. dbaṅ phyug sogs rgyur mṅon zhen pa / rtag bdag phyin ci log pa yis / rab tu ḥjug pas de phyir de / sdug bsṅal mthoṅ bas spaṅ bya ñid = *īśvarādihetvabhiniveśo nityātmaviparyāsāt pravartate tasmāt sa duḥkhadarśanād heya eva* = [*īśādihetvabhiṣvaṅgaḥ śāśvatātmaviparyayāt / pravartate tato heyaḥ sa eva duḥkhadarśanāt* //]

Sur le Seigneur, créateur du monde, voir ii. 64 d (trad. p. 311), Aṅguttara, i. 173, Majjhima, ii. 227, Dīgha, i. 18 (Brahmā).

rien à voir avec les fausses conceptions de permanence et de personnalité. Pourquoi dites-vous qu'on les abandonne par la vue de la vérité de la douleur ? C'est par la vue de la vérité de l'origine qu'il faut les abandonner.

Le Mūlaśāstra (Jñānaprasthāna 20, 11) dit : « Il y a des infidèles qui produisent cette vue, qui établissent cette théorie : un homme *(puruṣapudgala)* qui adopte la pratique du taureau *(gośīla)*, la pratique des bêtes sauvages *(mṛga)*, la pratique du chien, obtiendra la pureté, obtiendra la délivrance, obtiendra la sortie *(niḥsaraṇa)* ; il obtiendra de dépasser absolument le bonheur et la souffrance [des trois sphères d'existence], il parviendra au lieu au delà du bonheur et de la souffrance. — Toutes ces manières de considérer comme cause ce qui n'est pas vraiment cause, il faut savoir que c'est *śīlavrataparāmarśa* [8 a], qui est à abandonder par la vue de la vérité de la douleur. » — La doctrine des Vaibhāṣikas est donc que ces deux opinions sont à abandonner par la vue de la vérité de la douleur, parce qu'elles comportent erreur *(vipratipannatva)* sur la douleur.

Mais l'argument porte trop loin *(atiprasaṅga)* ! Tous les *kleśas* qui ont pour objet l'impur *(sāsrava)* comportent erreur sur la douleur. [En effet, tout ce qui est impur est douleur].

En outre, nous demanderons quel est le *śīlavrataparāmarśa* qui est abandonné par la vue de la vérité du chemin ? — Si le Vaibhāṣika répond : « Le *śīlavrataparāmarśa* relatif à un *dharma* à abandonner par la vue du chemin, à savoir relatif à un des huit *anuśayas* dont le premier est la *mithyādṛṣṭi* », nous répondrons que ce *śīlavrataparāmarśa* aussi suppose erreur sur la douleur.

D'ailleurs on ne voit pas comment le *śīlavrataparāmarśa* pourra être relatif à un *dharma* à abandonner par la vérité du chemin : 1. La personne *(pudgala)* qui entretient *mithyādṛṣṭi* ou *vicikitsā* relativement au chemin : « Il n'y a pas de chemin », « Y a-t-il ou n'y a-t-il pas un chemin ? », comment pourrait-elle imaginer obtenir la purification par cette *mithyādṛṣṭi* ou par cette *vicikitsā* ? 2. Que si cette personne, adoptant *(parāmṛśya, gṛhītvā)* le chemin de

délivrance imaginé par les Sāṃkhyas, etc., dit : « Ceci est le chemin ; le chemin bouddhique n'est pas le chemin », cet hérétique *(tīrthika)* imagine obtenir purification par le chemin des Sāṃkhyas, et non pas par la *mithyādṛṣṭi* relative au chemin. En outre, lorsqu'un homme imagine obtenir purification par une *mithyādṛṣṭi* à abandonner par la vue de l'origine ou de la destruction, pourquoi son *śīlavratapa-rāmarśa* n'est-il pas à abandonner par la vue de ces deux mêmes vérités ?

Ce point est donc à examiner *(parīkṣya)*. [1]

Nous avons parlé (v. 8) des deux méprises *(viparyaya, viparyāsa)* de permanence (ou éternité) et de personnalité. N'y a-t-il que deux méprises ?

Il y a quatre méprises : prendre ce qui est impermanent *(anitya)* pour permanent *(nitya)*, ce qui est douloureux *(duḥkha)* pour heureux *(sukha)* [8 b], ce qui est impur *(aśuci, aśubha)* pour pur *(śuci)*; ce qui n'est pas un « soi » *(anātman)* pour un soi *(ātman)*.

Quelle est la nature des quatre méprises ?

9 a-b. Dans trois *dṛṣṭis* on distingue quatre méprises. [2]

1. Vyākhyā : *tad idam ācāryeṇa saṃśayāvastham kṛtaṃ na svamataṃ darśitam / anye yogācāramatim apekṣyaivaṃ krtam.* — Yaśomitra reproduit l'explication d'un inconnu *(kaścit)* qui réfute l'objection d'*atiprasaṅga* (p. 20, l. 19) et celle de Saṃghabhadra ; il expose le système des Yogācāras : d'après les Yogācāras, 128 *kleśas* ou *anuśayas*. Dans le Kāmadhātu 40 expulsés par la vue des vérités (chacun des 10 est expulsé par chaque vérité) ; 6 expulsés par la méditation, à savoir *akalpikā satkāyadṛṣṭi* (croyance spontanée, non philosophique, au soi), *ucchedadṛṣṭi, sahaja rāga* (concupiscence innée), *pratigha, māna* et *avidyā* ; les mêmes, à l'exception des 5 *pratighas*, dans chacun des deux Dhātus supérieurs.

L'Abhisamayālaṃkārāloka (fol. 129 de mon MS.) donne le même total : expulsés par la vue, 112 (40, 36 et 36 d'après le Dhātu) ; expulsés par méditation, 6, 5 et 5 : *rāga, dveṣa, māna, avidyā, satkāyadṛṣṭi* et *antagrāhadṛṣṭi* (*dveṣa* manque dans les Dhātus supérieurs). Voir vi. 1.

Je ne connais les 108 *kleśas* que par la note de Przyluski, Açoka, p. 323.

2. Ita ba gsum las phyin ci log / bzhi thsan = [*dṛṣṭitrayād viparyāsacatuṣkam*]. — Sur les *viparyāsas*, Aṅguttara, ii. 52 ; Nettippakaraṇa, passim *(vipallāsa)*, Vibhaṅga, 376 (*viparyesa*) ; comp. Saṃyutta, i. 188, Dhammasaṅgani, *vipariyesagāha* et la note de Atthasālinī, p. 253 ; Śikṣāsamuccaya, 198, 11 ; Friendly Epistle, 48 ; Yogasūtra, ii. 5 (définition de l'*avidyā*).

Cette partie de l'*antagrāhadṛṣṭi* qui est vue de permanence *(nityadṛṣṭi)* constitue une méprise ; deux parties du *dṛṣṭiparāmarśa* constituent les méprises de l'heureux et du pur ; cette partie de la *satkāyadṛṣṭi* qui est vue de moi *(ātmadṛṣṭi)* constitue une méprise.

D'autres maîtres soutiennent que la *satkāyadṛṣṭi* toute entière, non seulement l'idée de moi *(ātmadṛṣṭi)* mais encore l'idée de mien *(ātmīyadṛṣṭi)*, constitue l'*ātmaviparyāsa*, ' méprise sur le moi '.

Le Vaibhāṣika dit : Comment l'idée de mien pourrait-elle faire partie de l'*ātmaviparyāsa* ? En effet le Sūtra des Viparyāsas ne l'indique pas. [Il dit simplement : « Dire de l'*anātman* que c'est *ātman*, c'est méprise »], et poursuit : « Celui qui voit le moi régnant sur les cinq *upādānaskandhas*, il voit le mien *(ātmīya)* » [1] [Donc la vue de ' mien ' diffère de la vue de ' moi ', vue dont elle dérive.]

Mais nous pensons que la vue de moi *(ātmadṛṣṭi)* est à deux branches *(dvimukhī)* : dire « je », dire ' de moi ' ou ' mien ' *(ahaṃkāra, mamakāra)*. Si l'idée de ' mien ' était une vue différente de l'idée de ' je ', les idées exprimées par les autres cas : *mayā*, par moi, *mahyam*, à moi, constitueraient autant de nouvelles vues. Donc la *satkāyadṛṣṭi* toute entière est incluse dans la méprise sur le moi *(ātmaviparyāsa)*.

Les autres passions *(kleśa)* ne sont pas méprise [9 a] parce que, pour qu'il y ait méprise, la combinaison de trois caractères est indispensable. Quels sont ces trois caractères ?

9 b-c. Parce qu'elles comportent erreur complète, jugement réfléchi, affirmation. [2]

La vue d'anéantissement *(ucchedadṛṣṭi*, partie de l'*antagrāhadṛṣṭi)* et la vue fausse *(mithyādṛṣṭi)* ne sont pas d'affirmation, d'attribution erronée *(samāropa)*, étant tournées vers l'absence d'existence *(abhāvamukhapravṛtta)*.

1. *anātmany ātmeti viparyāsaḥ ..... ātmānam eva tatra (pañcopādānaskandheṣu) vaśinaṃ paśyann ātmīyaṃ paśyati.*

2. phyin ci log phyir daṅ / ṅes ṛtog phyir daṅ sgro ḥdogs phyir = [*viparītataḥ / nitiraṇasamāropāt*]

Le *śīlavrataparāmarśa* affirme que la moralité et les pratiques suffisent à la purification : il n'y a pas là méprise complète, car la moralité et les pratiques contribuent à la purification.

Pour les autres *kleśas*, ils ne comportent pas jugement réfléchi, et par conséquent ne sont pas *viparyāsa*.

Mais Bhagavat a dit : « Considérer l'impermanent comme permanent, c'est *saṃjñāviparyāsa, cittaviparyāsa, dṛṣṭiviparyāsa*, méprise de notion, de pensée, de vue », et ainsi de suite pour l'heureux, le pur, le moi [1]. Or ni la notion, ni la pensée ne comportent jugement réfléchi *(asaṃtīraka)*. Donc la définition proposée du *viparyāsa* est inexacte.

9 d. La pensée et la notion sont qualifiées « méprises », en raison de la vue. [2]

La vue *(dṛṣṭi)* seule est méprise ; mais, par la vertu du *dṛṣṭiviparyāsa*, de la méprise consistant en vue, la notion et la pensée associées à la vue et ayant le même aspect sont, elles aussi, nommées ' méprises '.

Pourquoi n'en va-t-il pas de même de la sensation et des autres mentaux associés à la vue ? — Parce qu'on dit dans le monde : méprise de notion, méprise de pensée, et non pas : méprise de sensation.

Le Srotaāpanna abandonne toutes ces méprises (Jñānaprasthāna, 8, 4) ; car la vue *(darśana)* des vérités qui fait abandonner la vue *(dṛṣṭi)* fait aussi abandonner les notions et les pensées associées à la vue.

1. Une autre école [3] dit : La méprise qui consiste à prendre pour

1. Mahāsaṃgītidharmaparyāya ; Aṅguttara, ii. 52 *(vipallāsa)* ; Vibhaṅga, 376 *(saññā, citta, diṭṭhivipariyesa)* ; Visuddhimagga, 683.

2. sems daṅ ḷdu śes deḥi dbaṅ gis = [*cittaṃ saṃjñā ca tadvaśāt* //]

3. *nikāyāntarīyāḥ*. — D'après Vibhāṣā, 104, 1, les Vibhajyavādins. — Hiuan-tsang : « D'autres maîtres ... ».

Vibhāṣā, 104, 1 : « D'autres disent que, parmi les douze méprises *(viparyāsa)*, huit sont seulement abandonnées par la vue des vérités, et quatre, aussi par la méditation. Ces docteurs sont les Vibhajyavādins ». Sur les Vibhajyavādins, P'ou-

permanent ce qui est impermanent, fait trois méprises : méprises de notion, de pensée et de vue ; et ainsi de suite. [9 b]. On a donc douze méprises pour les quatre méprises.

Parmi ces douze, huit sont à abandonner par la vue des vérités. Quatre, à savoir les méprises de notion et de pensée relatives à l'heureux *(sukha)* et au pur *(śuci)*, sont à abandonner par la vue des vérités et par la méditation.

En effet les Āryas, qui par définition ont abandonné tous les *anuśayas* qu'on abandonne par la vue des vérités, possèdent certainement les notions *(saṃjñā)* d'heureux et de pur, puisque, lorsqu'ils ne sont pas détachés *(avītarāga)*, l'attachement au plaisir *(kāmarāga)* se produit chez eux.

2. Les Vaibhāṣikas ne considèrent pas ce raisonnement comme concluant. — Du fait que ces Āryas ont la notion d'heureux et de pur, vous concluez qu'ils ont la méprise relative à l'heureux et au pur. Vous devrez dire qu'ils ont aussi la méprise relative au moi *(ātmaviparyāsa*, laquelle est parmi les huit méprises que vous leur refusez), puisqu'ils ont certainement notion et pensée d'être vivant

kouang, 20, 4 : « Ils disent qu'il n'y a pas d'avis formel qui soit complètement juste *(fēi tsín li)*, que [le passé et le futur] en partie existent, en partie n'existent pas et qu'il faut distinguer : donc on les nomme « l'école de ceux qui parlent après avoir distingué *(fēn piĕ choŭo póu)*, en sanscrit Vibhajyavādins. » — D'après la Vijñaptimātravṛtti *(wêi chĕ chōu)*, iv. 35, 10 : « Ceux qu'on nomme les Vibhajyavādins sont maintenant les Prajñaptivādins *(choŭo kià póu)* ». D'après le Samayabhedoparacanacakra *(tsōng luên)* : « Deux cents ans après sortit des Mahāsāṃghikas une école nommée Prajñaptivādin » (voir Wassiliev p. 251, et la note où on voit que, dans la version du Samayabheda, un des deux traducteurs chinois lit ici Vibhajyavādin). Un commentaire remarque là-dessus : « D'après ces deux explications, les Vibhajyavādins ne font qu'une seule école [avec les Prajñaptivādins]. — Mais la Vibhāṣā, 25, 5 ; « Les Mahāsāṃghikas, etc. sont nommés Vibhajyavādins ». Aussi l'Arthapradīpa (? *í tēng)* : « Ou bien les Vibhajyavādins sont certains maîtres du Grand Véhicule, ou bien toutes les écoles du Petit Véhicule sont nommées Vibhajyavādins : ceux-ci ne sont pas une école déterminée. Aussi, dans le Saṃgrahaśāstra (? *chĕ luên)*, les Vibhajyavādins sont strictement définis comme étant les Mahīśāsakas : dans la Vibhāṣā, ils sont strictement définis comme étant les Sāṃmitīyas » (Note de Kiokuga Saeki ad xix. 9 a 9)

On connaît les références classiques sur les Vibhajyavādins, Commentaire du Kathāvatthu, Vasumitra, etc., dans Kern, Wassilief, Waters, etc. — Voir v, 25.

(sattva) : l'attachement au plaisir *(kāmarāga)* relativement à une femme ou relativement à soi-même suppose évidemment la notion et la pensée d'être.

D'ailleurs on lit dans le Sūtra : « L'Ārya Śrāvaka instruit voit et connaît [1] en vérité : Ceci est la vérité de la douleur .... A ce moment les méprises de notion, de pensée et de vue, relatives à l'impermanent pris pour permanent, sont pour lui abandonnées », et le reste [2]. — Par conséquent, les seules notion et pensée provoquées par la vue, associées à la vue *(dṛṣṭisamuttha, dṛṣṭisaṃprayukta)*, sont méprises, et non pas les autres, lesquelles sont abandonnées par méditation.

En fait, il arrive que l'Ārya, par une illusion qui dure seulement le temps où il voit d'abord l'objet, produise attachement au plaisir *(kāmarāga)* ; telle l'illusion *(bhrānti)* causée par le cercle du tison ou par un Yakṣa peint [3]. Il n'y a pas méprise chez l'Ārya, mais seulement *saṃjñācittavibhrama* (vi. 60). [4]

3. Mais [5] le Sthavira Ānanda a dit à l'Ārya Vāgīśa [10 a] : « Ta pensée est brûlée par la méprise de tes notions » [6]. Comment expliquer cette parole si on admet la thèse des Vaibhāṣikas ?

1. Par ' voir ' *(paśyati)*, on désigne la connaissance obtenue par l'*ānantaryamārga* ; par ' connaître ' *(jānāti)*, celle obtenue par le *vimuktimārga* (vi. 28).

2. *anātmany ātmeti saṃjñāviparyāsaś cittaviparyāso dṛṣṭiviparyāsaḥ prahīyate.*

3. *alātacakracitrayakṣabhrāntivat.*

4. Bhagavat a dit : ..... *śrutavata āryaśrāvakasya smṛtisaṃpramoṣā utpadyante / atha ca punaḥ kṣipram evāstaṃ parikṣayaṃ paryādānaṃ ca gacchanti.*

5. D'après le tibétain : « D'autres disent : ..... ». D'après l'éditeur japonais : « L'auteur critique le Vaibhāṣika .... ».

6. Le tibétain ne donne que la première ligne de la stance, citée au complet par Hiuan-tsang. C'est Saṃyutta, i. 188 ; Theragāthā, 1223 ; Visuddhimagga, p. 37-38. Cf. Suttanipāta, 340.

D'après la Vyākhyā :

kāmarāgābhibhūtatvāc cittaṃ me paridahyate /
aṅga me gautama brūhi śāntiṃ (?) tvam anukampayā //
viparyāsena saṃjñānāṃ cittaṃ te paridahyate /
nimittaṃ varjyatāṃ tasmāc chubhaṃ rāgopasaṃhitam //

Vāgīśa était Srotaāpanna, et par conséquent délivré de tous les *anuśayas* qu'on abandonne par la vue des vérités.

4. [1] Par conséquent le Śaikṣa n'a pas complètement abandonné les huit méprises de notion et de pensée. Il est vrai que ces méprises sont abandonnées par la connaissance exacte *(yathābhūtaparijñānāt)* des vérités, et non pas sans cette connaissance. Le Sūtra que citent les Vaibhāṣikas (p. 25, l. 4) indique donc le moyen *(upāya)* de l'abandon des dites méprises ; il n'y a pas contradiction avec le Sūtra de Vāgīśa. [2]

L'*anuśaya* de vue *(dṛṣṭi)* se subdivise. En est-il de même des autres *anuśayas ?* — Il en est de même du *māna* ou orgueil.

10 a. Il y a sept *mānas.* [3]

Māna, adhimāna, mānātimāna, asmimāna, abhimāna, ūnamāna, mithyāmāna.

L'arrogance de la pensée (ii. 33 b), c'est ce qu'on appelle en général *māna* [10 b]. En raison de la différence de ses modes *(pravṛtti, prakāra)* le *māna* se subdivise : 1. *Māna.* Lorsque la pensée s'élève ou s'enorgueillit *(unnati)* en pensant « je suis supérieur » *(viśiṣṭa)* ou « je suis égal » *(sama)* relativement à l'inférieur *(hīna)* et à l'égal. 2. *Adhimāna.* Penser : « je suis supérieur », « je suis égal », relativement à l'égal, au supérieur. 3. *Mānātimāna.* Penser : « je

1. D'après la Vyākhyā : « Comme la doctrine de l'autre école, *nikāyāntarīya*, p. 23, n. 3, est contredite par les Vaibhāṣikas au moyen d'un texte de l'Ecriture, comme la doctrine des Vaibhāṣikas est pareillement contredite par l'autre école, par conséquent d'autres maîtres, constituant un troisième parti, prennent la parole et résolvent le problème de la contradiction des Sūtras.

D'après Hiuan-tsang : « D'autres maîtres disent ... ». L'éditeur japonais croit que l'auteur expose maintenant l'opinion des Sautrāntikas.

2. On peut aussi expliquer : Les expressions de ce Sūtra : « voir et connaître la vérité : ceci est douloureux », ne visent pas seulement le *darśanamārga*, vue des vérités, que possède Vāgīśa, mais encore le *bhāvanāmārga*, chemin de méditation [lequel, lorsqu'il est pur *(anāsrava)* porte sur les vérités, vi. 1] : et ce second chemin manque à Vāgīśa.

3. ṅa rgyal bdun = [mānāḥ sapta].

mānasaṃyojana, Prakaraṇapāda, xxiii. 10, fol. 13 b ; Vibhaṅga, 353 ; Dhammasaṅgaṇi, 1116, trad. 298 ; Comm. p. 372 (Expositor, p. 478) ; Aṅguttara, ii. 430.

Dans Majjhima, i. 486 et ailleurs *ahiṃkāramamiṃkāramāna.*

suis supérieur », relativement au supérieur. 4. *Asmimāna*. Lorsque la pensée s'enorgueillit en prenant pour ' moi ' et ' mien ' les cinq *upādānaskandhas*. 5. *Abhimāna*. Penser qu'on possède les distinctions *(viśeṣa)*, c'est-à-dire des *dharmas*, purs ou impurs, qui s'appuient sur le recueillement *(samādhisaṃniśrita)*, alors qu'on ne les possède pas (v. 27 b-c). 6. *Ūnamāna*. Penser : « je suis de peu inférieur », relativement au grandement supérieur. 7. *Mithyāmāna*. S'attribuer des biens spirituels *(guṇa)* qu'on ne possède pas.

L'*abhimāna* a un fondement : il est *savastuka* ; c'est l'orgueil de quelqu'un qui possède des qualités ressemblant aux *viśeṣas*. Le *mithyāmāna* n'a pas de fondement *(nirvastuka)* : c'est l'orgueil de quelqu'un qui n'a pas de qualités et croit en avoir.

Cependant le Sāstra (Jñānaprasthāna, 20, 6) enseigne neuf espèces de *māna*, *mānavidhā* ou simplement *vidhā*, à savoir 1. « Je suis meilleur *(śreyān)* », 2. « Je suis égal », 3. « Je suis moins bon *(hīna)* » ; 4. « Autrui est meilleur que moi » ; 5. « Il m'est égal » ; 6. « Il est moins bon que moi » ; 7. « Autrui n'est pas meilleur que moi » ; 8. « Il ne m'est pas égal » ; 9. « Il n'est pas moins bon que moi ».

Auquel des sept *mānas* se ramènent ces neuf espèces ?

10 a-b. Trois font neuf espèces. [1]

Ces neuf espèces viennent de trois *mānas*, à savoir *māna*, *adhimāna* et *ūnamāna*. [11 a]

La première triade, c'est les trois *mānas* reposant sur la vue de moi. On pense d'abord : ' moi '. Ensuite naissent dans l'ordre *adhimāna*, *māna*, *ūnamāna*. On a l'espèce de *māna* qui consiste à dire : ' je suis meilleur ', *adhimāna* reposant sur la *dṛṣṭi*, et ainsi de suite. — La deuxième triade est, dans l'ordre, *ūnamāna*, *māna*, *adhimāna*. — La troisième triade est, dans l'ordre, *māna*, *adhimāna*, *ūnamāna*.

Nous voyons bien que penser : « Je suis d'un peu inférieur » rela-

1. rnam dgu gsum po = [*nava vidhās trayaḥ*]

tivement au grandement supérieur, c'est bien *ūnamāna*, car la pensée s'enorgueillit *(unnati)* dans cette pensée ; mais comment cette espèce de *māna* : « Il n'est pas moins bon que moi », peut-elle être ' un lieu d'orgueil ' *(unnatisthāna)* ?

Il arrive que ce soit un ' lieu d'orgueil ', lorsque, relativement à un groupe de personnes excellentes et qu'on prise haut, bien qu'on soit réellement fort inférieur, on s'estime soi-même.

Nous avons reproduit ci-dessus l'explication du Jñānaprasthāna ; mais, d'après le Prakaraṇapāda (fol. 13 b), la première espèce de *māna* : « Je suis meilleur », vient de trois des sept *mānas*, — à savoir *māna, adhimāna, mānātimāna*, — suivant qu'on se juge meilleur qu'un inférieur, meilleur qu'un égal, meilleur qu'un supérieur.

Comment les sept *mānas* sont-ils abandonnés ?

10 b. Ils périssent par la vue et la méditation. [1]

Tous, y compris l'*asmimāna*, périssent, c'est-à-dire sont abandonnés, par la vue et la méditation.

Faut-il croire que, chez l'Ārya, les *anuśayas* qui sont à abandonner par *bhāvanā* et qui n'ont pas été abandonnés, sont en activité *(samudācaranti)* ? [2]

Pas nécessairement.

10 c-**11** a. Le *paryavasthāna* du meurtre, etc., est à abandonner par *bhāvanā* ; la soif d'inexistence, etc. [3]

Le *paryavasthāna* du meurtre (voir v. 47), c'est-à-dire le *kleśa*

1. *dṛgbhāvanākṣayāḥ* /

2. L'Ārya est un homme qui a vu les vérités et a expulsé les *anuśayas*, *satkāyadṛṣṭi*, etc., qui sont expulsés par la vue *(darśana)* ; mais il n'a pas nécessairement expulsé les *anuśayas* dont l'expulsion réclame la *bhāvanā* (méditation ou vue répétée des vérités, etc.). Toutefois ces *anuśayas* non expulsés n'entrent pas tous en activité chez lui.

3. *vadhādiparyavasthānaṃ heyaṃ bhāvanayā tathā* // *vibhavecchā*

Je traduis *tathā* = etc., d'après le commentaire ; le sens le plus simple est : « de même » ; voir Kośa, v. 1 b, l'interprétation du même mot.

par lequel on commet volontairement le meurtre [11 b]. — « Du meurtre, etc. », c'est-à-dire du meurtre, du vol, de l'adultère, du mensonge. — Ces *paryavasthānas* ayant pour objet des *dharmas* à abandonner par la méditation sont eux-mêmes à abandonner par la méditation.[1]

La *vibhavatṛṣṇā*[2], ' soif d'inexistence ', est aussi à abandonner

1. D'après la règle : *ye yaddarśanaheyālambanās te taddarśanaheyāḥ / avaśiṣṭā bhāvanāheyāḥ*. Voir ci-dessus p. 12 et v. 60-61.

2. Dīgha, iii. 216 distingue *kāmataṇhā, bhavataṇhā, vibhavataṇhā* et *rūpataṇhā, arūpataṇhā, nirodhataṇhā*.

Sur la *vibhavatṛṣṇā*, Visuddhimagga, 568, 594, Madhyamakavṛtti, 530, n. 4.

Vibhāṣā, 27, 5. — Il y a trois *tṛṣṇās, kāmatṛṣṇā, bhavatṛṣṇā, vibhavatṛṣṇā*.... Il y a des docteurs qui disent que la *vibhavatṛṣṇā* dont parle le Sūtra est abandonnée par la vue et par la méditation, à savoir les Vibhajyavādins. Pour réfuter cette opinion et montrer que la *vibhavatṛṣṇā* dont parle le Sūtra est abandonnée par la vue seule, on fait ce traité *(tsŏ sē luen)* : Faut-il dire que la *vibhavatṛṣṇā* est abandonnée par la vue ou par la méditation ? — Réponse : Il faut dire qu'elle est abandonnée par la méditation. Le *vibhava*, c'est l'*anityatā* (= non existence, destruction) du *nikāyasabhāga* (ii. 41) ; la *tṛṣṇā* qui a pour objet cette *anityatā* est nommée *vibhavatṛṣṇā* ; donc elle est seulement abandonnée par la méditation, car le *nikāyasabhāga* est abandonné par la méditation. Il y a des docteurs qui disent que la *vibhavatṛṣṇā* est abandonnée ou par la vue ou par la méditation. Quand est-elle abandonnée par la vue ? Lorsqu'elle est attachement *(rāga)* au *vibhava* des *dharmas* abandonnés par la vue. Quand est-elle abandonnée par la méditation ? Lorsqu'elle est attachement au *vibhava* des *dharmas* abandonnés par la méditation. — Question : Qui soutient cette opinion ? — Réponse : Les Vibhajyavādins. Ils disent que le *vibhava* est l'*anityatā* des trois *dhātus*, que la *vibhavatṛṣṇā* est la *tṛṣṇā* relative à cette *anityatā* ; que, l'*anityatā* étant abandonnée par la vue et la méditation, il en va de même de la *tṛṣṇā* qui y est relative..... Certains docteurs disent : si on suit le Sūtra *(sūtrārtha)*, la *vibhavatṛṣṇā* est abandonnée par la seule méditation ; d'après la réalité *(tattvārtha)* elle est abandonnée par la vue et par la méditation. Comment cela ? Le Sūtra dit : « Comme quelqu'un écrasé par la crainte et la douleur pense : Puissé-je, après la mort, être anéanti, disparaître, ne plus exister ! » Dans ce Sūtra il faut entendre par *vibhava* l'*anityatā* postérieure du *nikāyasabhāga* : ce *vibhava* est abandonné par la méditation, donc la *vibhavatṛṣṇā* n'est pas abandonnée par la vue. Ici le Maître *(luén tchòu)* expose le sens du Sūtra .... Lorsqu'on s'attache à la réalité, il faut dire comme les Vibhajyavādins ci-dessus : « Ce qu'on nomme *vibhava*, c'est l'*anityatā* des trois *dhātus*.... ».

Vibhāṣā, 27, 7. — Pourquoi le Srotaāpanna ne produit-il pas la *vibhavatṛṣṇā* ? Réponse : Parce qu'il voit la nature des choses *(dharmatā)*, c'est-à-dire : voyant que la nature des choses est l'enchaînement des causes et des fruits, il ne désire

par la méditation. — Par *vibhava*, il faut entendre l'impermanence des trois *dhātus*, Kāmadhātu, etc. *(traidhātukī anityatā)*. Le souhait *(prārthana)* qui porte sur l'impermanence, c'est la *vibhavatṛṣṇā*.[1]

Le mot *tathā* montre qu'il faut ajouter à la *vibhavatṛṣṇā* une partie de la *bhavatṛṣṇā*, soif d'existence, par exemple le désir « Puissé-je devenir Airāvaṇa, roi des Nāgas ! » [De même le désir de devenir Kuvera, le désir de devenir femme ; mais non pas le désir de devenir Indra]

11 a-d. Chez l'Ārya sont impossibles les espèces d'orgueil, etc., et l'égotisme — parce que nourris par les *dṛṣṭis* — et le mauvais regret.[2]

Les espèces d'orgueil *(mānavidhā)*, etc. ne se produisent pas, n'entrent pas en activité, chez l'Ārya, ni non plus ' l'égotisme ' *(asmitā)*.

Par *et cœtera*, il faut entendre les *anuśayas* énumérés plus haut, *paryavasthānas* de meurtre, *vibhavatṛṣṇā*, partie de la *bhavatṛṣṇā*.

Et pourquoi ? Parce que tous ces *anuśayas* sont nourris par la *dṛṣṭi* : leur nourriture *(puṣṭatva)*[3] étant brisée, ils n'ont plus la force de se lever [*ou* : les Āryas ne les produisent plus].

pas l'anéantissement *(uccheda)*. En second lieu, parce qu'il croit au fruit de l'acte, c'est-à-dire : croyant que l'acte et le fruit sont membres successifs d'une série, il ne désire pas l'anéantissement. Encore, parce qu'il comprend la vacuité : le Srotaāpanna obtient le *śūnyatāvimokṣamukha* (viii. 24) ; il sait qu'il n'y a pas actuellement existence, postérieurement inexistence du « moi » et du « mien » : par conséquent il ne produit pas la *tṛṣṇā*, le désir de l'anéantissement, de la destruction postérieure. En outre, la *vibhavatṛṣṇā* est nourrie *(upacita)* par la *vibhavadṛṣṭi* (v. 7), la *vibhavadṛṣṭi* ne manque pas de se manifester à sa suite : or le Srotaāpanna a déjà abandonné la *vibhavadṛṣṭi*, donc il ne produit pas la *vibhavatṛṣṇā*.

1. Pour démontrer qu'on peut ' aimer l'impermanence ', Yaśomitra cite le Sūtra : *yāvad ayam ātmā jīvati tiṣṭhati dhriyate yāpayati tāvat sarogaḥ sagaṇḍaḥ saśalyaḥ sajvaraḥ saparidāhakaḥ / yataś cāyam ātmā ucchidyate vinaśyati na bhavati / iyatāyam ātmā samyaksamucchinno bhavati /*

2. *na cāryasya saṃbhavanti vidhādayaḥ / nāsmitā dṛṣṭipuṣṭatvāt kaukṛtyam api nāśubham //*. — *asmitā* = *asmimāna*.

3. Hiuan-tsang a lu *bhagnaprṣṭhatvāt*, « leur dos étant brisé ». Le tibétain a *rkaṅ*, moëlle.

Les espèces de *māna* et l'*asmitā*, ' égotisme ', sont nourries par la *satkāyadṛṣṭi* [12 a] ; les *paryavasthānas* de meurtre, etc., sont nourris par la *mithyādṛṣṭi* ; la *vibhavatṛṣṇā* est nourrie par l'*ucchedadṛṣṭi* ; la partie de *bhavatṛṣṇā* est nourrie par la *śāsvatadṛṣṭi*.

Quant au ' mauvais regret ' (ii. 28), bien qu'il soit à abandonner par la méditation, il n'entre pas en activité chez l'Ārya, parce qu'il est nourri par le doute *(vicikitsā)*.

Parmi les quatre-vingt-dix-huit *anuśayas*, combien sont universels *(sarvaga, sarvatraga)* ? Combien ne le sont pas ?

12. Sont des *anuśayas* universels 1. les *dṛṣṭis* et les *vicikitsās* qui sont abandonnées par la vue de la douleur et de l'origine, 2. l'*avidyā* qui leur est associée et 3. l'*avidyā* indépendante. [1]

Cela fait onze *anuśayas* : les cinq *dṛṣṭis* qui sont abandonnées par la vue de la douleur ; la *mithyādṛṣṭi* et le *dṛṣṭiparāmarśa* abandonnés par la vue de l'origine ; deux *vicikitsās* et deux *avidyās* abandonnées par la vue de la douleur, par la vue de l'origine.

Ces onze *anuśayas* sont nommés ' universels ', ' allant partout ', parce qu'ils prennent pour objet leur *dhātu* tout entier (Voir p. 32, l. 31). [2]

1. Objection. — Faut-il entendre que les universels portent sur leur *dhātu* tout entier successivement ou d'un seul coup ? — Dans la première hypothèse, [12 b] la définition s'appliquera aux autres *anuśayas* ; et la seconde hypothèse est inadmissible : en effet personne ne considère l'ensemble du *dhātu* comme un moyen de purification ; c'est seulement certaines pratiques qui sont l'objet du *śīlavrataparāmarśa*. De même personne ne considère l'ensemble

1. *sarvatragā duḥkhahetudṛgheyā dṛṣṭayas tathā* /
dvimatiḥ saha tābhiś ca yāvidyāveṇikī ca yā //

L'*avidyā* indépendante, *āveṇikī*, est l'*avidyā* qui n'accompagne pas d'autres *anuśayas*, *rāga*, etc.

Sur les universels, ii. 54 a-b.

2. C'est-à-dire : ils portent, dans leur *dhātu*, sur les cinq catégories *(nikāyas*, ii. 52 b), ce qui est abandonné par la vue de la douleur, etc. — D'après une autre explication, on les nomme universels parce qu'ils sont cause d'*anuśayas* appartenant aux cinq catégories.

du *dhātu* comme cause du monde, mais seulement Iśvara, Prajāpati, etc.

2. Réponse du Vaibhāṣika. — Nous ne disons pas que les universels ont pour objet, d'un seul coup, le *dhātu* entier, mais bien qu'ils ont pour objet le *dhātu* dans ses cinq catégories : « entier » doit s'entendre de la totalité des espèces *(prakārasarvatā)*.

3. Mais, à comprendre ainsi l'universalité, la soif et l'orgueil *(tṛṣṇā* et *māna)* aussi sont universels.

Il y a *ātmadṛṣṭi*, ' vue que c'est le moi ', relativement aux cinq *upādānaskandhas* : il y aura *ātmatṛṣṇā*, ' dilection comme étant le moi ', relativement aux mêmes *skandhas*. — Il y a *agradṛṣṭi*, ' opinion que c'est meilleur ' *(dṛṣṭiparāmarśa)*, *śuddhidṛṣṭi*, ' opinion que c'est un moyen de purification ' *(śīlavrataparāmarśa)* relativement à un certain objet : relativement au même objet il y aura désir *(prārthanā)*. — Et relativement aux mêmes objets, il y aura orgueil, *māna*.

On demandera comment, dans l'hypothèse de leur universalité, la *tṛṣṇā* et le *māna* seront abandonnés. A l'instar de la *satkāyadṛṣṭi*, etc., leur objet est à abandonner par la vue et par la méditation. Devons-nous penser qu'ils sont à abandonner par la vue (comme la *satkāyadṛṣṭi)* ou par la méditation ?

L'auteur répond : Comme leur objet est mêlé *(vyāmiśra)*, ils sont abandonnés par la méditation. Ou bien ils sont abandonnés par la vue, car ils existent par l'efficace de la *dṛṣṭi (dṛṣṭibalādhānavartitva)*.

4. Le Vaibhāṣika réplique : la soif et l'orgueil sont des *kleśas* spéciaux *(svalakṣaṇakleśa)* et non des *kleśas* généraux *(sāmānyakleśa)* (v. 23). C'est pourquoi ils ne sont pas universels [Il y a soif et orgueil relativement à l'objet relativement auquel il y a *ātmadṛṣṭi*, mais non pas relativement à tout cet objet d'un seul coup.].

Nous avons vu que onze *anuśayas* sont universels (portant sur toutes les catégories) dans leur *dhātu*, dans la sphère d'existence où est née la personne chez laquelle ils se trouvent *(sabhāgadhātusarvatraga)* :

13 a-b. Parmi eux, neuf [13 a], en exceptant les deux *dṛṣṭis*, portent sur le supérieur. [1]

En exceptant la *satkāyadṛṣṭi* et l'*antagrāhadṛṣṭi*, les neuf autres universels sont aussi universels dans un *dhātu* différent *(visabhāga)*; ils portent parfois sur un *dhātu* différent, quelquefois sur deux, car il est dit [dans le Prakaraṇapāda, 5. 10] : « Il y a des *anuśayas* du domaine du Kāmadhātu (c'est-à-dire se produisant chez des êtres du Kāmadhātu) qui portent sur des *dharmas* du domaine du Rūpadhātu, sur des *dharmas* du domaine de l'Ārūpyadhātu, sur des *dharmas* du domaine du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu. [Il y a des *anuśayas* du domaine du Rūpadhātu qui portent sur des *dharmas* du domaine de l'Ārūpyadhātu.] »

Objection. Lorsque des êtres du Kāmadhātu produisent, à l'égard de Brahmā, l'opinion qu'il est un être *(sattvadṛṣṭi)*, l'opinion qu'il est permanent *(nityadṛṣṭi)*, ils entretiennent *satkāyadṛṣṭi* et *antagrāhadṛṣṭi* à l'égard d'une chose appartenant à un *dhātu* différent et supérieur. Donc vous avez tort d'exclure ces deux *dṛṣṭis* de la liste des *anuśayas* universels dans un *dhātu* différent.

Mais on n'a pas à l'égard de Brahmā l'idée de moi et de mien : donc l'idée qu'il est un être *(sattvadṛṣṭi)* n'est pas *satkāyadṛṣṭi*. Et quant à l'*antagrāhadṛṣṭi*, elle est suscitée par la *satkāyadṛṣṭi* : donc l'idée de la permanence de Brahmā n'est pas *antagrāhadṛṣṭi*. (Vibhāṣā, 18. 18)

Quelle sorte de *dṛṣṭi* seront donc la *sattvadṛṣṭi*, la *nityadṛṣṭi* relatives à Brahmā ?

Les Ābhidhārmikas disent : Il n'y a pas là *dṛṣṭi*, mais seulement ' faux savoir ' *(mithyājñāna)*. [On ne considère pas comme *dṛṣṭi* toute connaissance spéculative *(prajñā)* qui erre, *viparītālambanā* [1]]

1. de dag las dgu goṅ du dmigs / lta ba gñis po ma gtogs so = [*teṣāṃ navordhvaviṣayā*] *dṛṣṭidvayavivarjitāḥ* /

D'après Hiuan-tsang, par « supérieur », il faut entendre le *dhātu* ou la *bhūmi* supérieurs. On comprendra que ces *anuśayas* ne portent pas sur l'inférieur. — Sur les *sarvatragas* et les *bhūmis*, v. 18.

Mais pourquoi les autres opinions fausses qui ont Brahmā pour objet *(śīlavrata,* etc.) sont-elles considérées comme des *dṛṣṭis,* et non pas les deux opinions d'être et de permanence ?

Le Siddhānta fait autorité (Vibhāṣā, 18, 18). [13 b]

On demande si les *anuśayas* seuls sont universels.

13 c-d. A l'exception des *prāptis,* les *dharmas* coexistant aux *anuśayas* universels sont aussi universels. [1]

Les *dharmas* coexistants, sensation *(vedanā),* etc. Non pas les *prāptis,* parce que la *prāpti* et le *prāpya* n'ont pas le même fruit (ii. 36 c).

La question se pose donc si les *anuśayas* universels sont cause universelle (ii. 54 c-d) :

1. Les *anuśayas* universels de l'avenir ne sont pas cause universelle. 2. Les coexistants des *anuśayas* universels du passé et du présent sont cause universelle, mais non pas *anuśayas* universels. 3. Les *anuśayas* universels du passé et du présent sont cause universelle. 4. Les coexistants des *anuśayas* universels de l'avenir ne sont ni *anuśayas* universels, ni cause universelle.

Parmi les quatre-vingt-dix-huit *anuśayas* combien ont pour objet un *dharma* pur *(anāsrava),* c'est-à-dire la troisième et la quatrième vérité, la destruction et le chemin ? Combien un *dharma* impur *(sāsrava)* ?

14. La *mithyādṛṣṭi,* la *vicikitsā,* l'*avidyā* qui leur est liée *(yukta)* et l'*avidyā* indépendante, lorsqu'elles sont à abandonner par la vue de la destruction et du chemin : cela fait six *anuśayas* dont l'objet est pur. [2] [14 a]

1. *prāptivarjyāḥ sahabhuvo ye 'py ebhis te 'pi sarvagāḥ* /

2. *mithyādṛgvimatī tābhyāṃ yuktāvidyā 'tha kevalā* / *nirodhamārgadṛgheyāḥ ṣaḍ anāsravagocarāḥ* //

Vibhāṣā, 18, 17.

Quelques-uns disent : l'*avidyā,* n'ayant pas d'objet, n'a pas pour objet des *dharmas* purs ; en effet, elle n'est pas *jñāna* de sa nature ; elle fait obstacle à la connaissance des choses ... (Saṃghabhadra). — Voir iii. 28 c, v. 38 d.

Trois *anuśayas* à abandonner par la vue de la destruction : *mithyādṛṣṭi, vicikitsā, avidyā* associée aux précédents ou indépendante ; les mêmes trois *anuśayas* à abandonner par la vue du chemin. — Ces six exceptés, tous les autres *anuśayas* ont pour objet des *dharmas* impurs.

15. La cessation de leur propre *bhūmi* est l'objet des *anuśayas* qui ont pour domaine la cessation ; le chemin avec ses six *bhūmis*, avec ses neuf *bhūmis*, est l'objet des *anuśayas* qui ont pour domaine le chemin, car les chemins dépendent les uns des autres. [1]

Les trois *anuśayas (mithyādṛṣṭi, vicikitsā, avidyā)* qui sont à abandonner par la vue de la destruction et ont pour objet la destruction, n'ont pas pour objet la destruction tout entière : lorsqu'ils appartiennent au Kāmadhātu, ils portent sur la destruction du Kāmadhātu, et ainsi de suite de *bhūmi* en *bhūmi*, jusque : lorsqu'ils appartiennent au *bhavāgra (naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana)* ils portent sur la destruction du *bhavāgra*.

Les trois *anuśayas* qui ont pour objet le chemin, lorsqu'ils sont du domaine du Kāmadhātu, portent sur la totalité du chemin, partie des *dharmajñānas* (vi. 26), avec ses six *bhūmis* (à savoir *anāgamya, dhyānāntara*, quatre *dhyānas)* (Voir ii. 52 c ; vii. 9). — Lorsqu'ils sont du domaine du Rūpadhātu ou de l'Ārūpyadhātu (quatre *dhyānas*, quatre *ārūpyas)*, ces mêmes *anuśayas* portent sur la totalité du chemin, partie des *anvayajñānas* (vi. 26), avec ses neuf *bhūmis* (à savoir les six qui précèdent et les trois premiers *ārūpyas)*. — En effet les chemins sont mutuellement dépendants. (ii. 52).

Quoique le *dharmajñāna* et l'*anvayajñāna* soient mutuellement dépendants [14 b], comme l'*anvayajñāna* n'est pas opposé *(pratipakṣa)* au Kāmadhātu, les trois *anuśayas* du domaine du Kāmadhātu qui ont le chemin pour objet n'ont pas pour objet le chemin, partie des *anvayajñānas*.

1. [*svabhūmyuparamo mārgaḥ ṣaḍbhūminavabhūmikaḥ* /]
tadgocarāṇāṃ viṣayo mārgo hy anyonyahetukaḥ //
Vibhāṣā, 19, 2.

Mais le *dharmajñāna* qui est opposé au Kāmadhātu est aussi opposé au Rūpadhātu et à l'Ārūpyadhātu (vii. 9) : par conséquent il sera aussi l'objet des trois *anuśayas* de ces deux *dhātus* qui ont le chemin pour objet.

Le *dharmajñāna* tout entier n'est pas opposé au Rūpadhātu et à l'Ārūpyadhātu, car les *dharmajñānas* de la douleur et de l'origine ne sont pas opposés à ces deux *dhātus*. [Donc il n'est pas l'objet des trois *anuśayas* de ces deux *dhātus*.]

Et le *dharmajñāna* n'est pas non plus opposé au Rūpadhātu et à l'Ārūpyadhātu tout entiers [car il ne s'oppose pas aux *dharmas* abandonnés par *darśana*]. Donc il n'est pas objet [des trois *anuśayas* des deux *dhātus*], parce que les deux premiers *dharmajñānas* ne s'opposent pas à ces *dhātus (ādyābhāvān na bhavaty ālambanam)*, et parce que la première catégorie des *anuśayas* des deux *dhātus*, à savoir ceux qu'on abandonne par *darśana*, ne sont contre-carrés par aucun *dharmajñāna (ādyeṣu cābhāvāt)*.

Pourquoi le *rāga*, le *pratigha*, le *māna*, le *dṛṣṭiparāmarśa*, le *śīlavrataparāmarśa*[1] ne portent-ils pas sur des *dharmas* purs *(anāsrava)*, sur la destruction ou sur le chemin ?

16. Le *rāga* ne porte pas sur l'*anāsrava*, parce que le *rāga* doit être rejeté *(varjya)* ; le *pratigha*, parce que l'*anāsrava* ne fait pas mal ; le *māna* et les deux *parāmarśas*, parce que l'*anāsrava* est calme, pur, excellent.[2]

Le *rāgānuśaya* doit être abandonné ; s'il avait pour objet l'*anāsrava*, il ne devrait pas être rejeté ; de même que ne doit pas être rejetée l'aspiration aux bons *dharmas (kuśaladharmacchanda)*, [qui prend la forme du désir *(abhilāṣa)*, mais qui est vue correcte *(samyagdṛṣṭi)*].[3]

1. Hiuan-tsang ajoute : « qui sont abandonnés par la vue de l'*anāsrava* », d'après Vibhāṣā, 18, 17, que Vasubandhu résume dans la Kārikā 16.

2. *na rāgas tasya varjyatvān na dveṣo 'napakāratah* /
[*na māno na parāmarśau śāntaśuddhottamaṃ hi tat* //]
zhi daṅ dag daṅ mchog gyur phyir / ṅa rgyal ma yin mchog ḷdzin min

3. D'après d'autres autorités, le *kuśaladharmacchanda* est *śraddhā* (ii. 25) ou encore le mental universel *adhimukti* (ii. 24). — Kathāvatthu, ix. 2.

Le *pratigha* naît à l'égard d'une chose qui fait mal *(apakāra, āghātavastu)*, et l'*anāsrava*, destruction ou chemin, ne fait pas mal.

On ne peut s'enorgueillir *(māna)* de la destruction ou du chemin, car ils sont calmes *(śānta)*.[1]

Le *śīlavrataparāmarśa*, c'est tenir pour cause de purification ce qui n'est pas tel : l'*anāsrava* est réellement purification *(bhūtārtha-śuddhi)*, on ne peut avoir à son endroit *śuddhigrāha*, fausse conception de pureté. [15 a]

Le *dṛṣṭiparāmarśa*, c'est tenir pour excellent ce qui est vil ; or l'*anāsrava* est ce qu'il y a de mieux *(agra)* : on ne peut avoir à son égard *agragrāha*, fausse conception d'excellence.

Parmi les quatre-vingt-dix-huit *anuśayas*, combien font *anuśayana* du fait de l'objet *(ālambanato 'nuśerate)* ?[2] Combien font *anuśayana* seulement par association *(saṃprayogata eva)*, [en raison seulement des *dharmas* associés à la pensée, sensation, etc.]?

1. On s'enorgueillit seulement des choses grossières et mobiles qui provoquent la satisfaction des *bhūmis* inférieures.

2. Nos textes interprètent *anuśete*, *anuśayana*, dans le sens de *puṣṭiṃ labhate*, ' prendre croissance ' et de *pratiṣṭhāṃ labhate*, ' prendre pied, prendre gîte ' ; voir i, trad. p. 7 et v. 39. — La version tibétaine *anuśete* = *rgyas ḥgyur* = devenir grand. — Le chinois *tch'êng-màn* ou *soêi-tsēng* paraît avoir le même sens.

Dans certains cas l'*anuśaya* grandit par le fait qu'il prend gîte dans l'objet ; dans d'autres cas il grandit par le fait des sensations, etc., qui favorisent sa croissance.

Sur les deux sortes d'*anuśayana*, Saṃyuktahṛdaya, 4, 10, Saṃghabhadra, 26, 1, Vibhāṣā, 32, 1, 50, 1, 16, 1, 87, 13. — Kiokuga cite Vibhāṣā, 22, 1 : Certains docteurs disent que les *anuśayas* ne font pas *anuśayana* dans les *dharmas* associés à la pensée. Les Dārṣṭāntikas disent : Affirmer que l'*anuśaya* fait *anuśayana* dans son objet, c'est admettre qu'il grandit du fait des *dharmas* purs ou des *dharmas* d'une sphère supérieure lorsqu'il a pour objet de semblables *dharmas* [et c'est contredire la thèse v. 18 a-b] ; affirmer qu'il fait *anuśayana* dans les *dharmas* associés, c'est admettre que l'*anuśaya* [par exemple l'attachement] ne sera jamais coupé, ou que, même coupé, il fera toujours *anuśayana*, car on ne peut disjoindre définitivement la pensée des *dharmas* associés [, de la sensation agréable par exemple, dont l'attachement se nourrit]. »

Voir ci-dessous p. 38, n. 2.

17. Les *anuśayas* universels, relativement à l'objet, font *anuśayana* dans toute leur terre ; les non-universels, dans leur seule catégorie.[1]

A considérer l'objet, les *anuśayas* universels (v. 12) font *anuśayana*, c'est-à-dire « s'installent », dans les cinq catégories de leur terre ; les autres dans leur seule catégorie : les *anuśayas* qu'on abandonne par la vue de la douleur font *anuśayana* dans les *dharmas* qu'on abandonne par la vue de la douleur ..... les *anuśayas* qu'on abandonne par méditation font *anuśayana* dans les *dharmas* qu'on abandonne par méditation.

Cette règle générale comporte des précisions.

18 a-b. Non pas les *anuśayas* qui portent sur l'*anāsrava* ou une terre supérieure, parce que leur objet n'est pas « fait sien » et s'oppose aux *anuśayas*.[2] [15 b]

Les six *anuśayas* qui ont pour objet l'*anāsrava*, Nirvāṇa ou chemin (v. 14), et les neuf *anuśayas* qui ont pour objet une terre *(bhūmi)* supérieure (v. 13 a-b) ne font pas *anuśayana* dans leur objet *(ālambana)*, parce qu'on ne fait pas cette chose *(vastu)*

1. phra rgyas kun tu ḥgro rnams ni / dmigs paḥi sgo nas raṅ gi sa / thams cad du ni rgyas par ḥgyur / kun ḥgro ma yin raṅ ris su /

[*sarvatragā anuśayāḥ svabhūmāv anuśerate* /
sarvasyām ālambanataḥ svanikāye tv asarvagāḥ //]

Voir v. 39.

2. *nānāsravordhvaviṣayā asvīkārād vipakṣataḥ* /

Vibhāṣā, 86, 9 : « Ce qui est lieu d'*anuśaya* est-il aussi lieu d'*anuśayana* ? [C'est-à-dire : l'objet sur lequel peut porter un *anuśaya* — la chose relativement à laquelle on prend attachement, haine, doute, vue fausse, etc. — est-il toujours favorable au développement *(puṣṭi)* et à l'installation *(pratiṣṭhālābha)* de l'*anuśaya* ?] — Les choses pures *(anāsrava :* le Nirvāṇa et le chemin*)* sont lieu d'*anuśaya* mais non pas lieu d'*anuśayana*. Vasumitra dit : Lorsqu'on produit des *anuśayas* ayant pour objet des choses impures *(sāsrava)*, les *anuśayas* s'y accroissent *(soêi-tsêng)* progressivement [c'est-à-dire : grandissent du fait de ces choses prises pour objet], de même que se développe *(tsêng tch'âng)* l'organe de la vue de l'homme qui regarde la lune ; lorsqu'on produit des *anuśayas* ayant pour objet des choses pures, les *anuśayas* diminuent, comme l'organe de la vue de l'homme qui regarde le soleil. »

sienne *(svīkṛta)* soit par la ' vue de moi ' *(ātmadṛṣṭi)*, soit par la soif *(tṛṣṇā)*

A la chose que l'on considère [par *satkāyadṛṣṭi*] comme étant le moi, ou que l'on fait sienne par la soif, d'autres *anuśayas* s'appliqueront *(anuśī)*, y feront *anuśayana*, comme des poussières s'appliquent à une étoffe humide. (Voir Vyākhyā *ad* i. 4 p. 14 2). Mais l'*anāsrava* et la *bhūmi* supérieure ne sont pas susceptibles d'être considérés comme « moi », comme « mien » : donc les *anuśayas* qui les ont pour objet ne font pas *anuśayana* dans leur objet, du fait de leur objet.

Remarquons en effet que le désir *(prārthana)* qui vise soit l'*anāsrava*, soit une terre supérieure, n'est pas l'*anuśaya* nommé « soif », mais ' aspiration aux bons *dharmas* ' (p. 36 en bas).

En outre, l'*anāśrava*, Nirvāṇa ou chemin, est opposé aux *kleśas* qui le prennent pour objet ; les *dharmas* d'une *bhūmi* supérieure sont opposés aux *kleśas* d'une *bhūmi* inférieure : par conséquent les *kleśas* ne peuvent y faire *anuśayana*, c'est-à-dire s'y installer *(pratiṣṭhāṃ labhante)* ; de même que la plante du pied ne s'installe pas sur une pierre rougie au feu.

Nous avons jusqu'ici compris le mot *anuśayana*, *anuśete*, ' faire *anuśayana* ', dans le sens de ' s'installer ', *pratiṣṭhālābha*. D'après d'autres maîtres, *anuśayana* doit se comprendre *ānuguṇya*. — Le Nirvāṇa, etc. ne sont pas favorables *(anuguṇa)* à la naissance et au développement de la *mithyādṛṣṭi*, etc. *(na tadupapattaya ānuguṇyena vartante)* : de même on dit qu'il n'y a pas *anuśayana* de l'aliment amer pour le rhumatisant *(vātika)* (Vyākhyā i. 4, p. 13).

18 c-d. Tout *anuśaya* qui est associé à un certain *dharma*, fait *anuśayana* par association avec ce *dharma* [1] [16 a]

Avec un certain *dharma*, c'est-à-dire avec la sensation, etc.

1. gaṅ zhig gaṅ daṅ mthsuṅs ldan pa / de ni der mthsuṅs ldan sgo nas / [*yena yaḥ saṃprayukto 'tra sa eva saṃprayogataḥ* //]
Aussi longtemps que le *rāga* n'est pas abandonné, le *rāga* continuera à se développer du fait de la sensation agréable qui est associée à la pensée.

Le mot *eva* indique la réserve : « aussi longtemps que l'*anuśaya* n'est pas abandonné ».

Y a-t-il des *anuśayas* qui n'ont pas pour objet l'*anāsrava*, qui n'ont pas pour objet un *dhātu* supérieur *(visabhāga)* et qui cependant font *anuśayana* seulement par association et non pas du fait de l'objet *(ālambanatas)* ?

Oui, les *anuśayas* universels qui ont pour objet une *bhūmi* supérieure. [A savoir les *anuśayas* universels du premier *dhyāna* ayant pour objet les trois *dhyānas* supérieurs].

Parmi les quatre-vingt-dix-huit *anuśayas*, combien sont mauvais *(akuśala)*, combien sont non-définis, c'est-à-dire sans rétribution *(avyākṛta)* ?

19. Tous les *anuśayas* ' supérieurs ' sont non-définis ; non-définies, dans le Kāmadhātu, la *satkāyadṛṣṭi*, l'*antagrāhadṛṣṭi* et l'*avidyā*. Les autres *anuśayas*, ici, sont mauvais.[1]

Tous les *anuśayas* appartenant au Rūpadhātu et à l'Ārūpyadhātu sont non-définis. En effet, tous les *dharmas* souillés *(kliṣṭa)*, quand ils portent rétribution, portent rétribution douloureuse *(duḥkha)*. Or la douleur n'existe pas dans ces deux sphères, car toute cause *(vyāpāda*, etc.) de faire mal à autrui *(paravyābādhahetu)* en est absente.

Dans le Kāmadhātu, la *satkāyadṛṣṭi*, l'*antagrāhadṛṣṭi* et l'*avidyā* qui leur est associée *(saṃprayukta)*, sont non-définies.

En effet, ces *anuśayas* ne sont pas en contradiction avec le don et les autres bonnes actions. On pense : « Puissé-je être heureux dans l'avenir ! » et on donne le don, on observe la moralité [16 b].[2]

La vue de l'anéantissement *(ucchedadṛṣṭi)* est favorable à la délivrance. C'est pourquoi Bhagavat a dit : « Parmi les doctrines *(dṛṣṭigata)* des Tīrthikas, la meilleure *(viśiṣṭa)* est celle qui fait dire :

1. goṅ ma thams cad luṅ ma bstan / ḥdod na ḥjig tshogs lta ba daṅ / mthar ḥdzin lhan cig ma rig pa ḥaṅ / lhag ma rnams ḥdir mi dge baḥo = [*ūrdhvā avyākṛtāḥ sarve kāme satkāyadṛk saha / antagrāhadṛśāvidyāpi ca*] *śeṣās tv ihāśubhāḥ* // — Vibhāṣā 50, 10.

2. Voir p. 15, note, et encore Bodhisattvabhūmi, Muséon, 1906, 224.

« Je n'existe pas, le mien n'existe pas ; je n'existerai pas, le mien n'existera pas ».

Ces deux vues — *satkāya* et *antagrāha* — ne sont qu'aberration relativement aux choses qui constituent la pseudo-personne *(svadravyasaṃmūḍhatva)*; elles ne procurent pas la nuisance à autrui *(aparapīḍāpravṛtta)*; donc elles sont non-définies.

Mais ces diverses raisons — parce qu'elles ne sont pas en contradiction avec le don, etc. — s'appliquent à la ' soif du ciel ' *(svargatṛṣṇā)* et à l'égotisme *(asmimāna*, v. 10), qui devraient donc être aussi non-définis, ce que l'École n'admet pas. Aussi les anciens maîtres *(pūrvācārya)* [1] disent-ils : « La *satkāyadṛṣṭi* naturelle *(sahaja)*, qui se trouve chez les bêtes sauvages et chez les oiseaux, est non-définie. La *satkāyadṛṣṭi* méditée *(vikalpitā)* est mauvaise. » [2] [De même en ce qui regarde l'*antagrāhadṛṣṭi* naturelle et méditée].

Les autres *anuśayas* du Kāmadhātu sont *aśubha*, c'est-à-dire mauvais, *akuśala*.

Parmi les quatre-vingt-dix-huit *anuśayas*, combien sont racine de mal *(akuśalamūla)* ? Combien ne le sont pas ?

20 a-b. *Rāga*, *pratigha* et *mūḍhi*, dans le Kāmadhātu, sont racines du mal. [3]

Appartenant au Kāmadhātu, tout le *rāga*, tout le *pratigha*, toute la *mūḍhi* (c'est-à-dire tout le *moha*) [4], mais à l'exception du *moha* qui est *satkāyadṛṣṭi* et *antagrāhadṛṣṭi*, [17 a] sont, dans l'ordre, les trois racines du mal, *lobha*, *dveṣa*, *moha*.

La *satkāyadṛṣṭi* et l'*antagrāhadṛṣṭi* ne sont pas racine de mal,

1. C'est-à-dire, d'après l'éditeur japonais, les Sautrāntikas.

2. Il s'agit de la doctrine des philosophes partisans de l'*ātman*, Kāpilas et Vaiśeṣikas.

3. *kāme 'kuśalamūlāni rāgapratighamūḍhayaḥ* /

Sur les racines du mal, iv. 8 c-d.

Le commentaire de la Nāmasaṃgīti cite un traité d'Abhidharma qui énumère les six *anuśayas* : *mānadṛgvicikitsāś ca rāgapratighamūḍhayaḥ*.

4. Le mot ' tout ' signifie ' des cinq catégories ', à abandonner par la vue de la douleur, etc. (ii. 52 b).

car cela seulement est racine de mal qui est mauvais et seulement racine de mal.[1]

Les autres *anuśayas* ne sont pas racines de mal.

Combien de *dharmas* sont racines de non-défini ? Combien ne le sont pas ?

20 c-**21** a. Trois racines de non-défini : la *tṛṣṇā*, l'*avidyā*, la *mati* (c'est-à-dire la *prajñā)* qui sont non-définies. Les autres ne sont pas racines, parce que leur modalité est de dualité et d'élévation.[2]

Les Vaibhāṣikas du Kaśmīr que les *tṛṣṇās, avidyās* et *prajñās* qui sont non-définies, de quelque genre qu'elles soient jusque et y comprise la *prajñā* qui naît de rétribution[3], sont racines de non-défini.[4]

La *vicikitsā* ne peut être regardée comme une racine, étant double et mobile de nature. Le *māna*, étant ' élévation ' de la pensée

1. Vibhāṣā, 50, 10. — Les uns (Dārṣṭāntikas) disent que tous les *kleśas* sont mauvais *(akuśala)* ; les autres, que les *kleśas* du Kāmadhātu sont mauvais, que les *kleśas* des deux autres Dhātus sont non-définis ; les troisièmes, que, parmi les trois liens *(saṃyojana)* du Kāmadhātu, un lien est non-défini, à savoir la *satkāyadṛṣṭi* .... Pourquoi la *satkāyadṛṣṭi* est-elle non-définie ? ... ... Elle n'est pas mauvaise parce qu'elle ne détruit pas absolument l'*āśaya* (voir ci-dessus, iv. 80 d) et elle ne détruit pas l'*āśaya* parce qu'elle n'est pas associée à non-honte et non-respect ..... elle est non-définie parce qu'elle n'a pas de rétribution *(vipāka)*. Vasumitra dit : « parce qu'elle ne produit pas l'acte grossier du corps et de la voix » (comparer iv. 12 d, p. 42 de notre traduction).

2. *trīṇy avyākṛtamūlāni tṛṣṇāvidyā matiś ca sā* //
[*dvaidhordhvavṛttito nānye*]
Sur le non-défini ii. 66, iv. 9 d.

3. Kośa, ii. 57, 71 b.

4. La *tṛṣṇā* à l'endroit des *dhyānas* et des *ārūpyas* (recueillements ' immatériels ') ' dégustables ' (viii. 6), au moment de la naissance à l'endroit des demeures célestes : cette *tṛṣṇā*, des sphères supérieures, est non-définie. Toute *avidyā* des sphères supérieures et les deux vues de *satkāya* et d'*antagrāha* du Kāmadhātu, sont non-définies. La *prajñā* du Kāmadhātu (1) associée à ces deux vues, (2) associée aux pensées nées de rétribution, etc., est non-définie, comme encore toute *prajñā* des sphères supérieures associée à des *kleśas*, et aussi celle qui est associée aux pensées nées de rétribution, etc. (La valeur de « etc. » varie d'après la sphère, voir ii. 72)

(unnati), n'est pas une racine, puisqu'il consiste en élévation, au contraire d'une racine. [17 b] Car dans le monde les racines sont fermes et plongeantes *(adhovṛtti)*.

21 b-d. Quatre, disent les Aparāntakas : les *tṛṣṇā*, *dṛṣṭi*, *māna*, *moha* qui sont non-définis ; il y a, en effet, en raison d'*avidyā*, trois contemplatifs. [1]

On distingue le *tṛṣṇottaradhyāyin*, le *dṛṣṭyuttaradhyāyin* et le *mānottaradhyāyin*, « contemplatif de soif, d'hérésie, d'orgueil ». Or ces contemplatifs sont tels en raison du *moha* ou *avidyā*. [2]

Les quatorze ' points non définis ' *(avyākṛtavastu)* dont parle l'Écriture [3] sont-ils ainsi nommés parce qu'ils sont non-définis au sens que nous venons d'étudier ?

Non. Le Sūtra nomme *avyākṛta* la question qui doit être récusée *(sthāpanīyapraśna)* : c'est-à-dire cette question est dite *avyākṛta*, non répondue, qui n'est pas expliquée *(kathita)* parce qu'elle doit être récusée. L'objet de semblable question est nommé *avyākṛtavastu*, ' point non défini '.

1. [*catvārīty Aparāntakāḥ / tṛṣṇādṛgmānamohās te 'vidyāto dhyāyinas trayaḥ* //]

Hiuan-tsang traduit Aparāntakas = maîtres du pays extérieur. — Le terme *dhyāyin* est pris dans un sens péjoratif, Āryadeva, Catuḥśatikā, 176 (Mém. As. Soc. Bengal, iii. nº 8, 1914, p. 473) : *kaścid dhyāyī cittavibhramam anuprāptaḥ kapālaṃ mama śirasi lagnam iti* ... — Mauvais *dhyāna*, Majjhima, iii. 14.

2. Le *tṛṣṇottaradhyāyin* est le ' contemplatif ' qui cultive le *dhyāna* ' dégustable ' *(āsvādanasaṃprayuktadhyāna)* (viii. 6) ; le *dṛṣṭyuttaradhyāyin* produit la *dṛṣṭi* d'éternité, etc. ; le *mānottaradhyāyin* pense : « Je possède ce *dhyāna*, les autres ne le possèdent pas. » Celui qui pratique le *dhyāna* avec une *tṛṣṇā* excessive *(tṛṣṇottaram, tṛṣṇoparikam)*, ou en étant dominé par la *tṛṣṇā* *(tṛṣṇottaraḥ, tṛṣṇādhikaḥ)*, s'appelle *tṛṣṇottaradhyāyin*. Les deux autres noms s'expliquent de même.

Ce sont là les divers modes du *kleśa* chez ceux qui entrent en contemplation ; ils sont la racine, c'est-à-dire la cause, de *dharmas* non-définis.

D'après Hiuan-tsang : Pourquoi les Aparāntakas font-ils de ces quatre les quatre racines de non-défini ? — Parce que les *mohapuruṣas* cultivent les recueillements supérieurs sans franchir ce point de départ que sont la *tṛṣṇā*, la *dṛṣṭi* et le *māna*....

3. Saṃyutta, 32 1, 34, 12 ; Ekottara, 43, 13. — Voir mon « Nirvāṇa » (1924).

Quatre espèces de questions : 1. question à laquelle on répond d'une manière catégorique *(ekāṃśena vyākaraṇam)*, 2. question à laquelle on répond en distinguant *(vibhajya)*, 3. question à laquelle on répond par une question *(paripṛcchāvyākaraṇa)*, 4. question à laquelle on ne doit pas répondre *(sthāpanīya)*.

22. Réponse catégorique, comme pour la mort ; réponse en distinguant, comme pour la renaissance ; réponse par question, comme pour la supériorité ; réponse en récusant la question, comme pour la non-identité.

1. Si on demande : « Tous les êtres mourront-ils ? », il faut répondre d'une manière catégorique : « Ils mourront ».

2. Si on demande : « Tous les êtres naîtront-ils ? », il faut répondre en distinguant : « Les êtres revêtus de passion *(kleśa)* naîtront ; les êtres exempts de passion ne naîtront pas. »

3. Si on demande : « L'homme [2] est-il supérieur *(viśiṣṭa)* ou inférieur *(hīna)* ? », il faut répondre par une question : « Par rapport à qui ? » Si on répond : « Par rapport aux dieux », il faut répondre : « Il est inférieur ». Si on répond : « Par rapport aux êtres des mauvaises destinées », il faut répondre : « Il est supérieur ».

4. Si on demande : « Les *skandhas* sont-ils la même chose que le *sattva* ou être-vivant, ou en sont-ils différents ? », c'est une question à récuser parce que la chose appelée ' être vivant ' n'existe pas. De même on récuserait la question : « Le fils d'une femme stérile est-il noir ou blanc ? »

Comment pouvez-vous dire (dans la kārikā 22) qu'on réponde à

1. mgo gcig daṅ ni rnam phye daṅ / dri daṅ bzhag par luṅ bstan pa / chi daṅ skye bar khyad par ḥphags / bdag gzhan la sogs lta bu yin.

[*ekāṃśena vibhāgena pṛcchātaḥ sthāpanīyataḥ* /
vyākṛtaṃ] *maraṇotpattiviśiṣṭātmānyatādivat* //

Voir Mahāvyutpatti, 86, d'après Nanjio 1276 ; Dīgha, iii. 229, Aṅguttara, i. 197, ii. 46, Milinda, 144 ; Childers s. voc. *pañho*. — Cinq espèces de questions très différentes, Atthasālinī, p. 55, Sumaṅgalavilāsinī, 68.

ekaṃsikā dhammā, anekaṃsikā, Dīgha, i. 191.

2. Le tibétain porte : « Cet homme », voir ci-dessous p. 45.

cette quatrième question, puisqu'on ne répond pas si les *skandhas* sont, oui ou non, identiques à l'être-vivant ? — On répond à cette question en disant : « Cette question est à récuser », donc on y répond.[1]

D'autres, le Bhadanta Rāma, disent que la deuxième question appelle, comme la première, une réponse catégorique : « Tous les êtres ne naîtront pas ». — Mais, dit l'auteur pour justifier l'exemple donné par les Vaibhāṣikas du second type de question, à celui qui demanderait : « Ceux qui mourront naîtront-ils ? »,[2] il faut répondre en distinguant [18 b] : [« Tous ne naîtront pas ; naîtront ceux qui sont revêtus de passion, non pas ceux qui en sont exempts ».]

Le Bhadanta Rāma dit encore que la troisième question appelle aussi une réponse catégorique. L'homme, en effet, est en même temps supérieur et inférieur d'après le point de comparaison. De même que si l'on demande : « Le *vijñāna* est-il cause ? est-il effet ? », [il faut répondre : « Cause par rapport à son effet ; effet par rapport à sa cause ».] — Mais, dit l'auteur, à quelqu'un qui demande d'une manière catégorique : « L'homme est-il supérieur ou inférieur ? », il ne convient pas de répondre catégoriquement : « Il est supérieur » ou « Il est inférieur » ; il faut donc répondre en distinguant : il faut d'abord s'assurer de l'intention de l'interrogateur.

Les Ābhidhārmikas[3] disent : 1. Réponse catégorique. Si quelqu'un demande : « Bhagavat est-il le Tathāgata Samyaksaṃbuddha ? Le *dharma* qu'il a dit est-il bien dit ? Le Saṃgha des Śrāvakas est-il bien instruit ? Le *rūpa* est-il impermanent ? .... le *vijñāna* est-il impermanent ? La douleur est-elle bien définie *(prajñapti)* ..... le chemin est-il bien défini ? », à ces questions il faut répondre d'une

1. Hiuan-tsang reprend le paragraphe ci-dessus immédiatement avant l'explication des Ābhidhārmikas.

2. D'après Hiuan-tsang : Il faut répondre *(vyākaraṇa)* en distinguant à cette question [18 b]. Une réponse générale ne convient pas car, quoique l'interrogateur sache en général que tous ne naîtront pas, le problème n'a pas été expliqué *(na vyākhyātam)*

3. Vibhāṣā, 15, 13. — La Vyākhyā explique : *ṣaṭpādābhidharmapāṭhin.*

manière catégorique, en raison de leur utilité majeure *(arthopasaṃhitatvāt).*[1]

2. Réponse en distinguant. — Si un homme de cœur droit *(aśaṭha)* demande : « Je désire que le Vénérable me dise les *dharmas* », on doit distinguer [19 a] : « Les *dharmas* sont nombreux, passés, futurs, présents. Lesquels désires-tu que je dise ? ». S'il répond : « Dis-moi les *dharmas* passés », on doit distinguer : « Les *dharmas* passés sont nombreux, *rūpa, vedanā, saṃjñā, saṃskāras, vijñāna* ». S'il demande : « Dis-moi le *rūpa* », on doit distinguer : « Il y a trois *rūpas,* le bon, le mauvais, le non-défini ». S'il demande : « Dis le bon », on doit distinguer : « Il y a sept espèces de bon *rūpa,* l'abstention du meurtre .... l'abstention de la parole oiseuse ». S'il demande : « Dis-moi l'abstention du meurtre », on doit distinguer : « Elle est de trois espèces, née des trois racines-de-bien, *alobha, adveṣa, amoha* ». S'il demande : « Dis-moi l'abstention de meurtre née d'*alobha* », on doit distinguer : « Elle est double, *vijñapti* et *avijñapti.* Laquelle désires-tu que je dise ? ».

3. Réponse par question. — La même question, posée par un homme perfide *(śaṭha),* est la question à laquelle il faut répondre par question *(paripṛcchāvyākaraṇa).* Si un perfide demande : « Je désire que le Vénérable me dise les *dharmas* », il faut contre-interroger : « Les *dharmas* sont nombreux ; lesquels désires-tu que je dise ? » Mais il ne faut pas établir les distinctions *(dharmas* passés, futurs, présents) ; il faut continuer à contre-interroger jusqu'à ce que l'interrogateur demeure silencieux ou lui-même explique *(vyākar).*[2] (Vibhāṣā, 15. 14)

Bhadanta Rāma dit : Mais si le non-perfide et le perfide ne questionnent pas et se contentent d'exprimer un désir : « Dis-moi les *dharmas* » ; si, d'autre part, on ne leur répond pas, si on ne leur

1. Pourquoi faut-il répondre catégoriquement à ces questions ? Ces questions amènent de grands avantages, amènent les bons *dharmas,* sont favorables au *brahmacarya,* produisent la *bodhi,* font atteindre le *nirvāṇa.* C'est pourquoi, il faut y répondre d'une manière catégorique (Vibhāṣā). Comparer Dīgha, i. 191.

2. Le tibétain porte : *caṅ mi smra ba am / bdag ñid luṅ ston du bzhug ces bya baḥi tha tshig go.*

explique pas *(vyākriyate)* et qu'on se contente de les interroger : « Quels *dharmas* dirai-je ? », [19 b] comment dire qu'il y a question et qu'il y a réponse ?

L'auteur répond : Celui qui dit : « Dis-moi la route », interroge sur la route, tout comme s'il disait : « Quelle est la route ? ». D'autre part, par la contre-interrogation, on explique à l'interrogateur ce sur quoi il interroge : le chemin ne se trouve-t-il pas expliqué *(vyākṛta)* ?

S'il en est ainsi, dans les deux cas, deuxième et troisième sorte de question, il y a réponse par question ? — Non, la réponse diffère, car tantôt il y a distinction, tantôt il n'y a pas distinction. [1]

4. Question à récuser. Si on demande : « Le monde est-il fini, infini, etc. ? », cette question doit être récusée.

L'auteur dit : Il faut trouver dans le Sūtra même la définition des quatre questions et réponses *(praśnavyākaraṇa)* : Les vénérables Mahāsāṃghikas lisent un Sūtra (Dīrgha, 8, 16, Madhyama, 29, 6) : « Bhikṣus, il y a quatre réponses aux questions. — Quelles sont ces quatre ? — Il y a des questions auxquelles il faut répondre catégoriquement ... ; il y a des questions qu'il faut récuser. — Quelle est la question à laquelle il faut répondre catégoriquement ? — Quand quelqu'un demande si tous les *skandhas* sont impermanents. — Quelle est la question à laquelle il faut répondre en distinguant ? — Quand quelqu'un demande quelle rétribution en sensation comporte un acte volontaire *(saṃcetanīya)*. — Quelle est la question à laquelle il faut répondre par une question ? — Quand quelqu'un demande si la *saṃjñā* est le moi *(ātman)* de l'homme [2] : on doit contre-interroger : « Mon ami, que pensez-vous du moi ? [20 a] » et s'il répond : « Mon ami, je pense que le moi est grossier *(audārika)* », on doit répondre que la *saṃjñā* est autre que le moi (Dīgha, i. 195). —

1. Manque dans le tibétain.

2. D'après Hiuan-tsang : Quand quelqu'un demande si la *puruṣa-saṃjñā* est identique ou non identique à l'*ātman*, il faut demander : « Quel *ātman* visez-vous en faisant cette question ? », et s'il répond « Je vise le moi grossier »....

Quelle est la question à récuser? — Quand quelqu'un demande si le monde est éternel, non éternel, éternel et non éternel, ni éternel ni non éternel ; si le monde est fini, infini, fini et infini, ni fini ni infini ; si le Tathāgata [1] existe après la mort .... ; si le principe vital est autre que le corps. Cette question, Bhikṣus, est à récuser. » [xx]

Chez une certaine personne *(pudgala)*, un *anuśaya* s'attache *(anuśete)* à un certain objet ; cette personne est liée *(saṃyuta, baddha)* à cet objet par cet *anuśaya*.

Nous avons à examiner à quel objet une personne est liée par un *anuśaya* passé, présent, futur.

De ce point de vue les *anuśayas* ou *kleśas* sont de deux espèces : *kleśas* spéciaux *(svalakṣaṇakleśa)*, à savoir *rāga, pratigha, māna* [2]; *kleśas* généraux *(sāmānyakleśa)*, [1 b] à savoir *dṛṣṭi, vicikitsā, avidyā*.

23. On est lié par *rāga, pratigha* et *māna*, passés et présents, à l'objet à l'endroit duquel ils ont été produits sans avoir été abandonnés. [3]

Lorsque les *kleśas* spéciaux ont été produits *(utpanna)* à l'endroit d'un certain objet — objet passé, présent ou futur, objet à abandonner par la vue, etc. — et se trouvent donc ou passés ou présents, lorsqu'ils n'ont pas été abandonnés, la personne en laquelle ils ont été produits est liée à cet objet par ces *kleśas* spéciaux. Car, étant spéciaux, ils ne se produisent pas nécessairement chez toute personne à l'égard de tout, mais bien chez une certaine personne à l'endroit d'une certaine chose.

24 a-b. On est lié à tous les objets par les mêmes *kleśas* futurs, lorsqu'ils sont mentaux. [4]

1. *de bzhin oṅs pa*. — Lecture usuelle : *de bzhin gśegs pa*.
2. *svalakṣaṇakleśa* = *kleśa* portant sur un objet déterminé ; l'objet de *rāga* et *māna* est toujours agréable ; l'objet de *pratigha* toujours désagréable.
3. *rāgapratighamānais tair atītapratyupasthitaiḥ /*
yatrotpannāprahīṇās te [tatra vastuni saṃyutaḥ] //.
dṅos po de daṅ ldan pa yin
4. *sarvatrānāgatair ebhir mānasaiḥ*

On est lié à tous les objets, passés, présents, futurs, [et des cinq catégories : à abandonner par la vue, etc., suivant le cas], par ces mêmes *kleśas* spéciaux futurs, lorsqu'ils appartiennent au *manovijñāna*. Car le domaine du *manas* est tritemporel.

24 b. On est lié à l'objet de leur époque par les mêmes *kleśas* futurs, lorsqu'ils ne sont pas mentaux. [1]

Par *rāga* et *pratigha* différents des précédents *(para)* — c'est-à-dire non-mentaux, c'est-à-dire en rapport avec les cinq connaissances sensibles — futurs, on est lié aux objets futurs. Les cinq connaissances, en effet, ne connaissent que leur contemporain.

Toutefois cette règle ne concerne que le *rāga* et le *pratigha* futurs de la catégorie *utpattidharmin*, ' destinés à naître '. Il en va autrement quand ils ne sont pas destinés à naître.

24 c. Par les mêmes, non destinés à naître, on est lié partout. [2]

Partout, c'est-à-dire à tous les objets passés, présents et futurs.

24 c-d. Par les autres, quels qu'ils soient, on est lié partout. [3]

Par les autres *kleśas*, *kleśas* généraux *(dṛṣṭi, vicikitsā* et *avidyā)*, — lesquels, ayant pour objet les cinq *upādānaskandhas*, se produisent chez tous et relativement à tout — on est lié à tous les objets des trois temps et des cinq catégories, d'après le cas, à quelque époque que les dits *kleśas* appartiennent.

Le Sautrāntika critique cette théorie [4]. — Les *kleśas* et les objets

1. *svādhvike paraiḥ* /
2. mi skye rnams kyis thams cad daṅ = [*ajaiḥ sarvatra*]
3. *śeṣais tu sarvaiḥ sarvatra saṃyutaḥ* //
4. Les kārikās 25-27 contiennent l'exposé et la critique du *sarvāstivāda*, « doctrine de l'existence universelle », tel que l'entend le Sarvāstivādin-Vaibhāṣika. Nous étudierons ce problème dans l'Introduction.

Notre texte a été traduit par Th. Stcherbatsky, Central conception of Buddhism, 1923, Appendice, p. 76-91.

J'ai traduit dans le volume anniversaire de l'École française d'Extrême-Orient

passés et futurs existent-ils réellement ? Si on dit qu'ils existent réellement, on admet que les conditionnés *(saṃskṛta)* existent toujours et donc sont éternels [2 a] ; s'ils n'existent pas, comment est-il possible de dire qu'un homme soit lié *(saṃyukta)* par ces *kleśas* à ces objets, ou qu'il en soit délié *(visaṃyukta)* ?

Les Vaibhāṣikas soutiennent que les *dharmas* passés et futurs existent réellement *(dravya)* ; les conditionnés toutefois ne sont pas éternels car ils sont munis des caractères du conditionné *(lakṣaṇas*, ii. 45 c-d).[1] Pour mettre en lumière la position des Vaibhāṣikas, il faut sommairement exposer leur doctrine :

25 a-b. Les *dharmas* existent aux trois époques, parce que Bhagavat l'a dit, parce que la connaissance mentale procède de deux, parce qu'elle a un objet, parce que le passé porte un fruit.[2]

1. Bhagavat a enseigné en propres termes *(kaṇṭhatas)* l'existence du passé et de l'avenir : « Moines, si le *rūpa* passé n'existait pas, le saint Śrāvaka instruit ne serait pas ' ne prenant pas en considéra-

le chapitre du Vijñānakāya de Devaśarman qui traite de l'existence du passé et du futur.

Voir Kośa, i. 7 c-d, 34 d, iv. 35 a-b, v. 62 ; trad. i. p. 25.

Kathāvatthu, i. 7-8, note de Shwe Zan Aung, p. 375, 392 de la traduction ; ix. 6-7 ; Milinda, 50-54 ; Visuddhimagga, 686 (Si on abandonne les passions présentes, passées, futures ; comp. Kathāvatthu, xix. 1).

Āryadeva, Catuḥśatikā, 256-8 (Memoirs As. Soc. Bengal, iii. nº 8, 1914, p. 491) ; Bodhicaryāvatārapañjikā, 579-580 (Traikālyavādin) ; Madhyamaka, xvii. 14, xxii. 11, xxv. 5 ; Wassilieff (sur les Prāsaṅgikas), 363 (= 331).

Remarques de A. B. Keith, Buddhist Philosophy, 163-5.

Voir aussi la bibliographie ci-dessous p. 52, 53.

1. *saṃskṛtalakṣaṇayogān na śāśvatatvaprasaṅgaḥ.*

2. dus rnams kun tu yod gsuṅs phyir / gñis phyir yul yod phyir ḥbras phyir. — On a certainement : .... [*ukter*] *dvayāt* [*sadviṣayāt*] *phalāt* /. — Il est plus malaisé de transcrire en sanscrit les premiers mots : *dus rnams kun tu yod* : peut-être *sarveṣv adhvasu santi.* — Les versions chinoises donnent : « Les trois époques (littéralement ' mondes ', *loka*) existent » ; mais d'après le tibétain : « Les Vaibhāṣikas ne soutiennent pas que les conditionnés *(saṃkṛtas)*, lesquels ont les caractères des conditionnés, sont éternels ; mais ces docteurs soutiennent que : ils existent à toutes les époques » *(dus rnams kun tu yod par ni gsal bar dam ḥchaḥo).*

tion ' le *rūpa* passé ... Si le *rūpa* futur n'existait pas, le saint Śrāvaka instruit [2 b] ne serait pas ' ne se complaisant pas ' dans le *rūpa* futur. C'est parce que le *rūpa* futur existe que le saint Śrāvaka instruit.... ». [1]

2. Bhagavat enseigne la même doctrine implicitement *(arthatas)* lorsqu'il dit : « La connaissance *(vijñāna)* est produite en raison de deux. — Quels sont ces deux ? — L'organe de la vue et le visible..... le *manas* et les *dharmas* ». [2] Or si les *dharmas* passés et futurs n'existaient pas, la connaissance mentale *(manovijñāna)* qui les a pour objet ne naîtrait pas en raison de deux.

Voilà pour les preuves tirées de l'Écriture. Quant aux preuves rationnelles :

3. Étant donné l'objet *(ālambana)*, la connaissance peut naître ; non pas, si l'objet n'est pas donné. Si les choses passées et futures n'existaient pas, il y aurait connaissance sans objet ; donc, faute d'objet, il n'y aurait pas de connaissance.

4. Si le passé n'existe pas, comment l'acte bon et mauvais peut-il, dans l'avenir, donner un fruit ? En effet, au moment où le fruit est produit, la cause de rétribution *(vipākahetu)* (ii. 54 c-d) est passée.

C'est ainsi que, pour des raisons tirées de l'Écriture et du raisonnement, les Vaibhāṣikas affirment l'existence du passé et du futur.

Les docteurs qui se proclament *Sarvāstivādin*, ' partisans de l'existence de tout ', soutiennent que le passé et le futur existent comme choses *(dravya)*.

25 c-d. Celui qui affirme l'existence des *dharmas* des trois époques est tenu pour Sarvāstivādin. [3]

1. Saṃyuktakāgama, iii. 14 : *rūpam anityam atītam anāgatam / kaḥ punar vādaḥ pratyutpannasya / evaṃdarśī śrutavān āryaśrāvako 'tīte rūpe 'napekṣo bhavati / anāgataṃ rūpaṃ nābhinandati / pratyutpannasya rūpasya nirvide virāgāya nirodhāya pratipanno bhavati / atītaṃ ced bhikṣavo rūpaṃ nābhaviṣyan na śrutavān āryaśrāvako .....*

Comparer la citation du même Sūtra, Madhyamakavṛtti, xxii. 11 ; Majjhima, iii. 188.

2. Saṃyutta ii. 72, etc. ; Kośa, iii. 32.

3. de yod smra baḥi phyir thams cad / yod par smra bar ḥdod = [*tadastivādāt sarvāstivādī mataḥ*]

Le docteur qui affirme l'existence de tout, passé, présent, futur, est tenu pour Sarvāstivādin. Celui qui affirme l'existence du présent et d'une partie du passé, à savoir de l'acte qui n'a pas donné son fruit ; et l'inexistence du futur et d'une partie du passé, à savoir de l'acte qui a donné son fruit, il est tenu pour Vibhajyavādin ; il n'appartient pas à l'école Sarvāstivādin.[1]

Combien de systèmes dans cette école ? Combien de manières d'entendre la doctrine de l'existence de tout *(sarvāstivāda)* ? Et quelle est la meilleure ?

25 d-26. Les Sarvāstivādins sont de quatre espèces suivant qu'ils enseignent la différence de *bhāva*, la différence de caractère *(lakṣaṇa)*, la différence de condition *(avasthā)*, la différence mutuelle. Le troisième est le meilleur : les trois époques sont établies en raison de l'activité.[2]

1. Paramārtha : « Si un homme dit que tout existe, passé, futur, présent, espace, *pratisaṃkhyānirodha* (= Nirvāṇa), *apratisaṃkhyānirodha*, on dit que cet homme est de l'école Sarvāstivādin. Il y a d'autres hommes qui disent : « Les *dharmas* présents existent ; les actes passés, s'ils n'ont pas donné leur fruit, existent ; quand ils ont donné leur fruit et les *dharmas* futurs qui ne sont pas fruits [d'un acte passé ou présent] n'existent pas ». Ces hommes qui disent que les trois époques existent mais font ces distinctions, on ne dit pas qu'ils sont Sarvāstivādins, mais qu'ils sont Vibhajyavādins ».

Vasumitra, sur les Kāśyapīyas (Wassiliev, 283, fol. 176 b) : « L'acte dont la rétribution a mûri, n'existe pas ; l'acte dont la rétribution n'a pas mûri, existe ; les *saṃskāras* naissant de causes passées et non pas de causes futures ». — C'est la thèse des Kassapikas, Kathāvatthu, i. 8.

Sur les Vibhajyāvādins, ci-dessus p. 23-24.

2. de dag / rnam bzhi dṅos daṅ mthsan ñid daṅ / gnas skabs gzhan gzhan ḥgyur zhes bya / gsum pa bzaṅ ste bya ba yis / dus rnams rnam bzhag.

La Vyākhyā donne les termes *bhāvānyathika*, *lakṣaṇānyathika*, *avasthānyathika*, *anyathānyathika*.

[*caturvidhāḥ / ete bhāvalakṣaṇāvasthānyathānyathikāhvayāḥ* /] *tṛtīyaḥ śobhano 'dhvānaḥ kāritreṇa vyavasthitāḥ* /

bhāvānyathika = « qui maintient que les époques diffèrent *(anyathā)* par le fait du *bhāva* ». Mais *anyathānyathika* est traduit *gzhan daṅ gzhan du gyur pa pa* ; et on a la glose *pūrvāparam apekṣyānyonya ucyate* : « l'époque est dite réciproquement distincte *(anyonya)* en raison de ce qui suit et précède ». *gzhan daṅ gzhan* = *anyonya*. — Les sources chinoises traduisent le nom

1. Le Bhadanta Dharmatrāta défend le *bhāvānyathātva*, c'est-à-dire il affirme que les trois époques, passé, présent et futur, sont différenciées par la non identité du *bhāva*.

Quand un *dharma* chemine d'une époque à une autre époque, sa nature *(dravya)* n'est pas modifiée, mais le *bhāva* est modifié. Exemple qui montre la différence de figure *(ākṛti)* : un vase d'or qu'on brise et qu'on transforme : la figure *(saṃsthāna*, i. 10 a) est modifiée, non pas la couleur *(varṇa)*. Exemple qui montre la différence des qualités *(guṇa)* : le lait devient petit lait ; la saveur [3 b], la force, la digestibilité sont abandonnées, mais non pas la couleur. De même, lorsque le *dharma* futur passe du futur dans le présent, le *bhāva* futur *(anāgatabhāva)* est abandonné, le *bhāva* présent est acquis ; mais la nature *(dravya)* reste identique ; lorsqu'il passe du présent dans le passé, le *bhāva* présent est abandonné, le *bhāva* passé est acquis ; mais la nature reste identique.

2. Le Bhadanta Ghoṣaka défend le *lakṣaṇānyathātva*.

Le *dharma* chemine à travers les époques. Quand il est passé, il est muni *(yukta)* du caractère *(lakṣaṇa)* de passé, mais il n'est pas démuni *(aviyukta)* des caractères de présent et de futur ; futur, il est muni du caractère de futur, mais il n'est pas démuni des caractères de présent et de passé ; présent, il est muni du caractère de présent, mais il n'est pas démuni des caractères de passé et de futur. [1] Exemple : un homme attaché *(rakta)* à une femme n'est pas détaché *(avirakta)* à l'égard des autres femmes.

3. Le Bhadanta Vasumitra défend l'*avasthānyathātva* ; les époques diffèrent par la différence de condition *(avasthā)*. Le *dharma*, che-

du quatrième docteur : « qui affirme que la différence des époques tient à la relation *(apekṣā)* ».

Voir Rockhill, Life of the Buddha, p. 196 (traduction de l'ouvrage de Bhavya sur les sectes) ; Watters, Yuan Chwang, i. 274. — L'auteur des Yogasūtras, iii. 13, iv. 12, etc., dépend des sources Sarvāstivādins, voir Notes bouddhiques, Bull. Acad. de Belgique, 1922, p. 522.

1. Quand un caractère est en activité *(labdhavṛtti)*, le *dharma* est muni de ce caractère, mais il n'est pas démuni des autres caractères, car, dans cette hypothèse, un certain *dharma* futur ne pourrait pas être, plus tard, ce même *dharma* présent et passé.

minant à travers les époques, ayant pris *(prāpya)* telle ou telle condition, devient différent par la différence de la condition, non par une différence de nature *(dravya)*. Exemple : le jeton *(vartikā, gulikā)* placé dans la case des unités, s'appelle un ; placé dans la case des dizaines, dix ; placé dans la case des centaines, cent.

4. Le Bhadanta Buddhadeva défend l'*anyonyathātva* : les époques s'établissent par relation.

Le *dharma*, cheminant à travers les époques [4 a], prend différents noms par relation, c'est-à-dire, il est appelé passé, futur, présent, par rapport à ce qui précède et à ce qui suit. Exemple : une même femme est fille et mère. [1]

C'est ainsi que ces quatre docteurs soutiennent l'existence de tout. [2]

Le premier, professant la « transformation » *(pariṇāma)* est à réfuter avec les Sāṃkhyas. [3]

1. Les deux commentateurs de Hiuan-tsang diffèrent. D'après Fa-pao, le futur est établi relativement *(apekṣya)* au passé et au présent ; le passé, relativement au présent et au futur; le présent, relativement au passé et au futur. C'est l'opinion de Saṃghabhadra. D'après P'ou-kouang, le futur, relativement à l'antérieur ; le passé, relativement au postérieur ; le présent, relativement à l'un et à l'autre : c'est le système de la Vibhāṣā, 77, 2.

2. Vibhāṣā, 77, 1. — « Les Sarvāstivādins ont quatre grands maîtres qui établissent différemment la différence des trois époques ..... 1. Vasumitra qui dit qu'elles diffèrent par l'état *(avasthā)* ; 2. Buddhadeva qui dit qu'elles diffèrent par le point de vue *(apekṣā)* ; 3. le partisan de la différence quant au *bhāva*, qui dit : le *dharma*, changeant d'époque, diffère par le *bhāva* non pas par la nature ... ; le *dharma*, passant du futur dans le présent, quoiqu'il abandonne le *bhāva* futur et acquière le *bhāva* présent, cependant ni ne perd ni n'acquiert sa nature .... ; 4. le partisan de la différence quant au *lakṣaṇa* ».

L'école Ekavyavahārika (i-choŭo-póu) dit que les trois époques ne sont que parole, que leur nature n'existe pas.

Les Lokottaravādins établissent l'époque en raison (ī) du *dharma* : donc ce qui est mondain *(laukika)* existe relativement ; ce qui est supra-mondain *(lokottara)* existe réellement.

Pour l'école des Sūtras, pour l'école des Mahāsāṃghikas (king-pŏu ; ta-tchóng-pŏu), le passé et le futur n'existent pas ; le présent existe.

3. La Vibhāṣā, 77, 1, réfute la théorie de la différence du *bhāva* : « En dehors du caractère *(lakṣaṇa)* d'un *dharma*, quel peut bien être son *bhāva* ? » Mais un commentaire dit : La nature du *dharma* dans les trois époques n'est pas transformée ; il y a seulement différence dans le fait de l'activité *(kāritra)*, de la

Dans l'hypothèse du second, les époques, passé, présent, futur, sont confondues *(adhvasaṃkara)*, puisque les trois caractères se trouvent partout. L'exemple d'ailleurs manque de ressemblance, car, chez l'homme en question, il y a concupiscence en activité à l'égard d'une femme *(rāgasamudācāra, rāgaparyavasthāna)* ; à l'égard des autres, il y a seulement ' possession de la concupiscence ' *(rāgaprāpti)* (ii. 36).

Dans l'hypothèse du quatrième, les trois époques existent en même temps : un *dharma* passé, par exemple, est passé par rapport à ce qui précède ; futur, par rapport à ce qui suit ; présent, par rapport à ce qui précède et à ce qui suit.

Par conséquent le bon système est celui de Vasumitra, d'après lequel les époques et les conditions sont établies *(vyavasthāpita)* par l'opération ou activité *(kāritra)* : quand le *dharma* n'accomplit pas son opération, il est futur ; quand il l'accomplit, il est présent ; quand l'opération a pris fin, il est passé. [1]

Le Sautrāntika critique : Si le passé, si le futur existent comme choses, ils sont présents [4 b] : pourquoi les qualifier passé et futur ?

Réponse : Nous l'avons dit. C'est l'opération, non faite, en train d'être faite, déjà faite, qui détermine l'époque du *dharma*. [2]

Fort bien. Mais quelle opération assignerez-vous à l'œil *tatsabhāga* ? L'opération d'un œil est de voir et l'œil *tatsabhāga* ne voit pas (i. 42). Direz-vous que son opération est de projeter et de donner

non-activité, etc. : c'est là le *bhāva* du *dharma*. Et cette transformation *(pariṇāma)* n'est pas pareille à celle des Sāṃkhyas : ceux-ci disent que la nature des *dharmas* est éternelle et qu'elle se transforme en les vingt-trois *tattvas*. Or la nature du *dharma* conditionné *(saṃskṛta)* n'est pas éternelle. C'est en raison de cette modification, activité, non-activité, etc., que nous parlons de transformation. Les théories établies par Ghoṣaka et par Buddhadeva sont aussi irréprochables : elles ne présentent pas grande différence avec celle de Vasumitra. Seulement Vasumitra donne une explication solide et simple. Aussi le maître du Śāstra (Vasubandhu), d'accord avec la Vibhāṣā, la préfère .....

1. *uparatakāritram atītam / aprāptakāritram anāgatam / prāptānuparatakāritraṃ vartamānam /*

2. Vibhāṣā, 76, 11 : La sensation non encore éprouvée est future ; pendant qu'on l'éprouve, présente ; éprouvée, passée .....

un fruit *(phaladānaparigraha*, ii. 59) ? Mais alors, si donner le fruit est ' opération ', les causes *sabhāgahetu*, etc. (ii. 59 c) donnant leur fruit quand elles sont passées, on arrive à cette conclusion que, passées, elles accompliront leur opération et seront par conséquent présentes. Ou si l'opération, pour être complète, exige la projection et le don du fruit, ces causes passées seront du moins à demi-présentes. Les époques se trouvent donc confondues.

Poursuivons cet examen.

27 a. Qu'est-ce qui s'oppose à l'activité du *dharma* ?[1]

Pourquoi, existant toujours, le *dharma* n'exerce-t-il pas toujours son activité ? Quel obstacle fait que tantôt il produit et tantôt ne produit pas son opération ? On ne peut pas dire que son inaction résulte de la non-présence de certaines causes, puisque ces causes aussi existent toujours.

27 a. Comment l'activité peut-elle être passée, etc. ?[2]

Comment l'activité elle-même sera-t-elle passée, etc. ? Imaginerez-vous, de l'activité, une seconde activité ? Ce serait absurde. Mais si l'activité, en elle-même, par elle-même *(svarūpasattāpekṣayā)*, est passée, etc., pourquoi ne pas admettre qu'il en va de même du *dharma ?* Et à quoi bon dire que l'époque dépend de l'activité passée, etc. ?

Direz-vous que l'activité n'est ni passée [5 a], ni future, ni présente, et que, cependant, elle est ? Alors, étant *asaṃskṛta*, elle est éternelle *(nitya)*, et comment pouvez-vous dire que le *dharma* est futur quand il n'exerce pas son activité, passé quand il ne l'exerce plus ?

Ces objections porteraient, réplique le Sarvāstivādin, si l'activité était autre que le *dharma.*[3]

1. *kiṃvighnam* = gegs su byed. — Entendre : *kiṃvighnaṃ* [*kāritram*], ou lire *kiṃ vighnam* = *ko vibandhaḥ.*

2. de yaṅ ji ltar = [*tad api kathaṃ*]

3. Vibhāṣā, 76, 14 : L'activité est-elle la même chose que la nature du *dharma* ? Est-elle différente ? — Il n'est pas possible de dire qu'elle est la même chose ou qu'elle est différente .....

27 b. Mais, si elle n'est pas autre que le *dharma*, les époques ne sont plus justifiées. [1]

Si l'activité est la nature même du *dharma*, le *dharma* existant toujours, l'activité aussi existera toujours. Pourquoi et comment dit-on tantôt qu'elle est passée, tantôt qu'elle est future ? La distinction des époques n'est plus justifiée.

Le Sarvāstivādin réplique : En quoi n'est-elle pas justifiée ? En effet le *dharma* conditionné qui n'est pas né est appelé futur ; celui qui, étant né, n'est pas détruit, est appelé présent ; celui qui est détruit est appelé passé.

Le Sautrāntika répond : Si, passé et futur, le *dharma* existe avec la même nature *(tenaivātmanā)* que lorsqu'il est présent,

27 b-c. Existant de même, comment peut-il être non-né ou détruit ? [2]

La nature propre *(svabhāva)* de ce *dharma* continuant d'être, comment ce *dharma* serait-il non-né ou détruit ? Qu'est-ce qui lui manquait d'abord, par l'absence de quoi on le qualifiait non-né ? Qu'est-ce qui lui manquera après, par l'absence de quoi on le qualifiera détruit ? Par conséquent, si on n'admet pas que le *dharma* existe après avoir été inexistant *(abhūtvā bhāvaḥ)* [5 b] et n'existe plus après avoir existé *(bhūtvā abhāvaḥ)*, les trois époques ne peuvent être établies. [3]

Il convient d'examiner les raisonnements du Sarvāstivādin.

1. Pour cet argument que, possédant les caractères du conditionné (naissance, etc., ii. 45 c), les conditionnés ne sont pas éternels bien qu'ils existent et dans le passé et dans le futur, c'est pur verbiage, car, existant toujours, le *dharma* n'est susceptible ni de naître ni de périr : « le *dharma* est éternel, et le *dharma* n'est pas éternel ». Parler ainsi, c'est se contredire dans les termes *(apūrvaiṣā vāco-yuktiḥ)*.

1. gzhan ma yin / dus su mi ruṅ = *nānyad* [*adhvā na yujyate* /]
2. de bzhin du / yod na ci phyir ma skyes śig = [*tathā san kim ajo naṣṭaḥ*]
3. Sur la définition *abhūtvā bhāvaḥ*, voir les sources citées Madhyamakavṛtti, p. 263, Majjhima, iii. 25, Śikṣāsamuccaya, 248, Milinda, 52, etc.

C'est ce qu'explique la stance : « La nature propre existe toujours, et on ne veut pas que l'être soit éternel, ni que l'être soit différent de la nature propre : c'est clairement fait du prince. »[1]

2. Quant à cet argument que Bhagavat a enseigné l'existence du passé et du futur — puisqu'il a dit : « l'acte passé est, le fruit futur est »[2] — nous aussi nous disons que le passé est, que le futur est *(astīti)*. Passé, ce qui fut existant *(yad bhūtapūrvam)* ; futur, ce qui, la cause étant donnée, sera existant *(yad bhaviṣyati)* : c'est dans ce sens que nous disons que le passé est, que le futur est. Mais ils n'existent pas en fait *(dravyatas)* comme le présent.

Le Sarvāstivādin proteste : Qui dit qu'ils existent comme le présent ?

S'ils n'existent pas comme le présent, comment existent-ils ?

Le Sarvāstivādin répond : Ils existent avec la nature de passé et de futur. [6 a]

Mais, s'ils existent, comment peut-on leur attribuer nature de passé et de futur ? — Par le fait, Bhagavat, dans le texte invoqué par le Sarvāstivādin, a pour but de condamner la vue de la négation de la cause et de l'effet (iv. 79, v. 7). Il dit : « le passé est », dans le sens de : « le passé fut » ; il dit : « le futur est », dans le sens de : « le futur sera ». Le mot ' est ' *(asti)* est un *nipāta*[3], ainsi qu'on voit dans les expressions : « Il y a *(asti)* inexistence antérieure de la lampe », « il y a inexistence postérieure de la lampe », et comme on dit encore : « Elle est éteinte cette lampe, mais ce n'est pas moi qui

1. *svabhāvaḥ sarvadā cāsti bhāvo nityaś ca neṣyate* /
na ca svabhāvād bhāvo 'nyo vyaktam īśvaraceṣṭitam //

Cité par Prajñākaramati, Bodhicaryāvatāra, p. 581, qui utilise (p. 579-582) le Kośa sans citer sa source.

C'est-à-dire : La nature propre *(svabhāva, svalakṣaṇa)* du *rūpa*, etc. existe toujours ; mais l'être, *rūpa*, etc. *(rūpādibhāva)*, on ne veut pas qu'il soit éternel. Il sera donc différent de la nature propre ? Non, il n'est pas différent de la nature propre. Purement arbitraire, cette théorie est un fait du prince, qui ne comporte pas de justification *(nātra yuktir asti)*.

2. Saṃyukta, 13, 21.

3. D'après Hiuan-tsang : « le mot ' est ' s'applique à ce qui existe et à ce qui n'existe pas ». — Bodhicaryāvatāra, 581, 17 : *astiśabdasya nipātatvāt kālatrayavṛttitvam*. — Voir ii. 55 d, p. 232 de notre traduction.

l'ai éteinte ». [1] C'est de la même manière que le texte dit : « le passé est », « le futur est ». A comprendre autrement, le passé, ' étant ', ne serait pas passé.

Le Sarvāstivādin répond. — Nous voyons que Bhagavat, s'adressant aux ascètes *(parivrājakas)* Lāguḍaśikhīyakas [2], s'exprime ainsi : « L'acte passé, détruit, qui a péri, qui a cessé, cet acte est ». D'après l'explication proposée, le sens sera : « Cet acte fut ». Or pouvons-nous supposer que les Parivrājakas n'admissent pas que l'acte passé eût été jadis ?

Le Sautrāntika réplique. — Lorsque Bhagavat dit que l'acte passé est, il a en vue le pouvoir de donner un fruit, pouvoir qui fut placé dans la série de l'agent par l'acte qui a été jadis. A comprendre autrement, si l'acte passé existe actuellement en soi *(svena bhāvena vidyamānam)*, comment peut-on le considérer comme passé ?

Du reste, l'Écriture contient une déclaration formelle. Bhagavat a dit dans le Paramārthaśūnyatāsūtra : « L'œil, ô Bhikṣus, naissant, ne vient de nulle part [6 b] ; périssant, il ne va s'accumuler nulle part. De la sorte, ô Bhikṣus, l'œil existe après avoir été inexistant et, après avoir existé, il disparaît ». [3] Si l'œil futur existait, Bhagavat ne dirait pas que l'œil existe après avoir été inexistant.

1. *asti niruddhaḥ sa eva dvīpo na tu mayā nirodhitaḥ.*

2. Ou, d'après une variante : « au sujet des Parivrājakas .... ». Il s'agit des religieux qui firent assassiner Maudgalyāyana et qui affirmaient l'inexistence de l'acte passé : *yat karmābhyatītaṃ tan nāsti.*

D'après la glose de l'éditeur japonais, ce Sūtra se trouve dans Madhyama 4, 10; d'après la Vyākhyā dans Saṃyuktakāgama.

Ni le Jātaka 522, ni le commentaire du Dhammapada (x. 7) qui racontent la mort de Maudgalyāyana, ne donnent le nom des Parivrājakas.

3. Citation (Saṃyukta, 13, 22) reproduite dans Bodhicaryāvatāra ad ix. 142 (p. 581) : *cakṣur bhikṣava utpadyamānaṃ na kutaś cid āgacchati / nirudhyamānaṃ ca na kvacit saṃnicayaṃ gacchati / iti hi bhikṣavaḥ cakṣur abhūtvā bhavati bhūtvā ca prativigacchati.*

Un autre fragment du Paramārthaśūnyatāsūtra est cité ad ix. 73 (p. 474) : *iti hi bhikṣavo 'sti karma / asti phalam / kārakas tu nopalabhyate ya imān skandhān vijahāti anyāṃś ca skandhān upādatte ;* citation reproduite Madhyamakāvatāra (p. 262, trad. tibétaine), Sūtrālaṃkāra, xviii. 101 (texte p. 158, trad. p. 264) et utilisée par Vasubandhu (version d'Hiuan-tsang xxix. 16 a, xxx. 2 a) dans le supplément du Kośa.

Le Sarvāstivādin dira peut-être : L'expression : « il existe après avoir été inexistant » signifie : « après avoir été inexistant dans le présent » *(vartamāne 'dhvany abhūtvā)*, c'est-à-dire « après avoir été inexistant en tant que présent » *(vartamānabhāvena abhūtvā)*. — Inadmissible. Car l'époque ne diffère pas de l'œil.

Dira-t-il qu'on doit comprendre : « après avoir été inexistant en sa nature propre *(svalakṣaṇatas)* » ? [1] — C'est avouer en propres termes que l'œil futur n'existe pas.

3. Quant à l'argument que « le passé et le futur existent, puisque la connaissance naît en raison de deux choses », faut-il entendre que — la connaissance mentale naissant en raison de l'organe mental *(manas)* et des *dharmas* passés, futurs et présents — ces *dharmas* sont condition de la connaissance mentale au même titre que l'organe mental, c'est-à-dire en qualité de « cause génératrice » *(janakapratyaya)* ? Ou sont-ils seulement « condition en qualité d'objet » *(ālambanamātra*, ii. 62 c) ? — Evidemment des *dharmas* futurs, qui se produiront après des milliers d'années ou qui ne se produiront jamais, ne sont pas cause génératrice de la connaissance mentale actuelle. Evidemment le Nirvāṇa, qui est contradictoire à toute naissance, ne peut être cause génératrice. Reste que les *dharmas* soient condition de la connaissance en qualité d'objet : nous admettons qu'il en est ainsi des *dharmas* futurs et passés.

Le Sarvāstivādin demande : Si les *dharmas* passés et futurs n'existent pas, comment peuvent-ils être objets de la connaissance ? — Ils existent de la manière dont ils sont pris comme objets. [2] Et de quelle manière sont-ils pris comme objets ? Ils sont pris comme objets avec la note de passé et de futur [3], comme ayant existé, comme devant exister. En effet, l'homme qui se souvient d'un visible *(rūpa)* ou d'une sensation passés, ne voit pas : « cela est » ; mais il se souvient : « cela fut » ; l'homme qui prévoit le futur ne voit pas le futur comme existant, mais il le prévoit comme devant exister *(bhaviṣyat)*.

1. *svātmani cakṣuṣi cakṣur abhūtvā bhavati.*
2. *yathālambyante yathā gṛhyante.*
3. *abhūd bhaviṣyati ca* : ce qui, dans la condition de présent, a été ou sera « visible », cela est l'objet.

Autre point. La mémoire (qui est une certaine connaissance mentale) saisit le visible *(rūpa)* tel qu'il a été vu, la sensation *(vedanā)* telle qu'elle a été sentie, c'est-à-dire le visible et la sensation à l'état de présent. Si le *dharma* dont on se souvient est, de fait, tel qu'on le saisit par la mémoire, il est manifestement présent ; s'il n'est pas tel qu'on le saisit par la mémoire, la connaissance de mémoire a certainement un objet inexistant.

Dira-t-on que le visible passé ou futur existe sans être présent, parce que le visible passé ou futur n'est autre chose que les atomes *(paramāṇu)* à l'état de dispersion *(viprakīrṇa)* ? — Mais nous dirons : (1) lorsque la connaissance prend comme objet, par la mémoire ou la prévision, le visible passé ou futur, elle ne le prend pas comme objet à l'état de dispersion, mais bien au contraire agglutiné *(saṃcita)* ; (2) si le visible passé ou futur est le visible du présent à cette différence près que les atomes sont dispersés *(paramāṇuśo vibhaktam)*, les atomes sont donc éternels ; il n'y a jamais ni production *(utpāda)* ni destruction ; il y a seulement association et dispersion des atomes. Soutenir semblable thèse, c'est adopter la doctrine des Ājīvikas et rejeter le Sūtra du Sugata : « L'œil, ô Bhikṣus, naissant, ne vient de nulle part... » [7 b] ; (3) l'argument ne vaut pas pour la sensation et les autres *dharmas* ' non-massifs ' *(amūrta)* : n'étant pas des agglutinations d'atomes *(aparamāṇusaṃcita)*, on ne voit pas comment ils seraient, dans le passé et le futur, des atomes à l'état de dispersion. En fait, d'ailleurs, on se souvient de la sensation telle qu'elle a été sentie lorsqu'elle était présente ; on la prévoit telle qu'elle sera sentie lorsqu'elle sera présente. Si, passée et future, elle est telle qu'on la saisit par la mémoire ou la prévision, elle est éternelle. Donc la connaissance mentale nommée « mémoire » a un objet inexistant, à savoir la sensation telle qu'elle n'est pas actuellement.

Le Vaibhāṣika dit : Si ce qui n'existe absolument pas peut être objet de la connaissance, un treizième *āyatana* (i. 14) pourra être objet de la connaissance.

L'auteur répond : Quel est donc, d'après vous, l'objet de la con-

naissance qui consiste à dire : « Il n'y a pas de treizième *āyatana* »? Direz-vous que c'est son nom, ' treizième *āyatana* ' ? Alors cet objet n'est qu'un nom ; la chose désignée, l'objet, n'existe pas. — En outre, quel sera l'objet existant sur lequel porte la connaissance de l'inexistence antérieure du son *(prāgabhāva)* ?

Le Vaibhāṣika répond : L'objet de cette connaissance est le son même et non pas son inexistence.

Alors, celui qui est en quête *(prārthayate)* d'inexistence du son, devra faire du bruit !

Le Vaibhāṣika répond : Non, car le son dont il y a inexistence antérieure, existe à l'état futur, et c'est ce son à l'état futur qui est l'objet de la connaissance d'inexistence antérieure.

Mais si le son futur, dont il y a inexistence antérieure, existe de fait, comment a-t-on la notion qu'il n'existe pas *(nāsti)* ?

Le Vaibhāṣika répond : Il n'existe pas en tant que présent *(vartamāno nāsti)* ; d'où la notion : « il n'existe pas ».

Vous n'avez pas le droit de parler ainsi, car c'est le même *dharma* qui est passé, présent, futur. Ou, s'il y a différence entre le son futur et le son présent, et que la notion : « il n'existe pas » porte sur cette différence, reconnaissez que le caractère distinctif du présent existe après ne pas avoir existé. — Nous tiendrons donc pour établi que l'existant et l'inexistant *(bhāva, abhāva)* peuvent être l'objet de la connaissance.

Le Vaibhāṣika dit : Si l'inexistant *(abhāva)* peut être objet *(ālambana)* de la connaissance, comment le Bodhisattva à sa dernière existence *(caramabhavika)* a-t-il dit : « Il est impossible que je connaisse [8 a], que je voie ce qui n'existe pas dans ce monde » ? [1]

Disons que le sens de ce texte est clair : « Je ne suis pas comme d'autres ascètes orgueilleux *(ābhimānika,* v. 10 a) qui s'attribuent une ' illumination ' *(avabhāsa)* [2] inexistante : moi, je ne vois comme étant que ce qui est. » D'ailleurs, à admettre votre thèse, l'objet de

1. *yal loke nāsti taj jñāsyāmi ... eṣa saṃbhavo nāsti.*
2. *divyacakṣuravabhāsa,* vii. 42.

toute idée *(buddhi)* sera réel *(sadviṣayā)* : si tout ce qu'on pense est réel, il n'y a plus place pour doute ou examen *(vimarśa, vicāra)* ; il n'y a pas de différence entre le Bodhisattva et les autres.

Ajoutons que les idées *(buddhi)* ont certainement pour objet l'existant et l'inexistant *(sadasadālambana)*, car Bhagavat dit ailleurs en propres termes : « A partir du moment où je lui ai dit « Viens, Bhikṣu ! » (iv. 26 c), mon Śrāvaka, instruit par moi le matin progresse le soir, instruit le soir progresse le matin : il connaîtra ce qui est comme étant *(sac ca satto jñāsyati)* et ce qui n'est pas comme n'étant pas, ce qui n'est pas le plus élevé *(sa-uttara)* comme n'étant pas le plus élevé, et ce qui est le plus élevé *(anuttara* = Nirvāṇa) comme étant le plus élevé. » (iv. 127 d)[1]

Par conséquent la raison ne vaut pas que le Sarvāstivādin a donnée en faveur de l'existence du passé et du futur : « parce que l'objet de la connaissance est existant. »

4. Le Sarvāstivādin tire aussi argument du fruit de l'acte. Mais les Sautrāntikas n'admettent pas que le fruit naisse directement de l'acte passé. Le fruit naît d'un état spécial de la série *(cittasaṃtānaviśeṣāt)*, état qui procède de l'acte *(tatpūrvakāt)*, ainsi qu'on verra à la fin de cet ouvrage à l'endroit où nous réfutons la doctrine des Vātsīputrīyas *(ātmavādapratiṣedha ;* voir iv. 85 a).

Mais les docteurs qui affirment l'existence réelle *(dravyatas)* du passé et du futur [8 b], doivent admettre l'éternité du fruit : quelle efficace *(sāmarthya)* pourront-ils attribuer à l'acte ? efficace quant à la production *(utpāda)* ? efficace quant au fait de rendre présent *(vartamānīkaraṇa)* ?

a. C'est admettre que la production existe après avoir été inexistante *(abhūtvā bhavati)*. Si vous dites que la production elle-même préexiste, comment pouvez-vous attribuer à quoi que ce soit efficace à l'endroit de quoi que ce soit ? Vous n'avez plus qu'à joindre l'école des Vārṣagaṇyas : « Ce qui est, seulement est ; ce qui n'est pas, seule-

1. Saṃyukta, 26, 25. — « progresse » = khyad par du ḥgro. — Samghabhadra (xxiii. 5, 44 a 3) cite une rédaction plus développée.

ment n'est pas ; ce qui n'est pas ne naît pas ; ce qui est n'est pas détruit. »[1]

b. Que faut-il entendre par ' le fait de rendre présent ' ?

Serait-ce le fait de tirer vers un autre lieu *(deśāntarākarṣaṇa)* ? Nous y voyons trois difficultés : (1) le fruit ainsi attiré sera éternel ; (2) comment le fruit, quand il est immatériel *(arūpin)*, pourra-t-il être attiré ? (3) quant à la translation, elle existe après avoir été inexistante.

Serait-ce le fait de modifier la nature propre du fruit préexistant *(svabhāvaviśeṣaṇa)* ? Mais n'y a-t-il pas, dans cette hypothèse, apparition *(bhavana, prādurbhāva)* d'une modification antérieurement inexistante ?

Par conséquent le *sarvāstivāda*, ' la doctrine de l'existence de tout ', des Sarvāstivādins qui affirment l'existence réelle du passé et du futur, n'est pas bonne dans le Bouddhisme *(na śāsane sādhuḥ)*. Ce n'est pas dans ce sens qu'il faut entendre le *sarvāstivāda*. Le bon *sarvāstivāda* consiste à affirmer l'existence de *tout* en comprenant le terme *tout* comme le comprend l'Écriture. Comment le Sūtra affirme-t-il que tout existe ? — « Quand on dit : ' tout existe ', ô brâhmane [9 a], il s'agit des douze *āyatanas* : ce sont des termes équivalents. »[2] Ou bien, le tout qui existe, c'est les trois époques. Et comment elles existent, cela a été dit : « Ce qui a été auparavant, c'est le passé ... » (ci-dessus p. 58).

Mais si le passé et le futur n'existent pas, comment peut-on être lié *(saṃyukta)* par un *kleśa* passé ou futur à une chose *(vastu)* passée ou future ?

On est lié par le *kleśa* passé en raison de l'existence, dans la série, d'un *anuśaya* qui est né du *kleśa* passé ; on est lié par le *kleśa* futur

1. *Lo rtsi ba pa rnams* — La troupe de la pluie. — Il faut ajouter cette citation aux deux passages signalés par Garbe, Sāṃkhya-Philosophie, p. 36, Yogabhāṣya, iii. 52 et Sāṃkhyatattvakaumudī, *ad* 47. — Saṃghabhadra, 53 a 15.

2. Mahāniddesa, p. 133 : *sabbaṃ vuccati dvādasāyatanāni ;* Saṃyutta, iv. 13 : *kiñ ca bhikkhave sabbam ? — cakkhuṃ ceva rūpā ca ...* — Majjhima, i. 3. — Saṃyukta, 13, 16. — Mon « Nirvāṇa » (1924) chap. iii. § 1er.

en raison de l'existence d'un *anuśaya* qui est la cause du *kleśa* futur. On est lié à une chose passée ou future en raison de l'*anuśaya* d'un *kleśa* qui a eu ou aura cette chose pour objet.

Le Vaibhāṣika dit : « Le passé et le futur existent vraiment. [1] Quant à ce qui ne peut pas être expliqué, il faut savoir que

27 d. La nature des choses est profonde ; [2]

certainement, elle ne peut pas être établie par le raisonnement. » [3]

[Donc il ne faut pas nier le passé et le futur] [4]

On peut dire *(asti paryāyaḥ)* que cela même qui naît périt : par exemple le visible naît, le visible périt [: le *dravya*, l'essence reste la même]. [5] On peut dire que ce qui naît diffère de ce qui périt : en effet, ce qui naît, c'est le futur ; ce qui périt, c'est le présent. Le temps aussi naît, car ce qui est naissant est compris dans le temps, a pour nature le temps [6] ; et le *dharma* naît du temps, en raison de la multiplicité des moments du temps futur. [7]

1. *santy evātītānāgatāḥ (dharmāḥ).*
2. chos ñid dag ni zab pa yin = [*gambhīrā jātu dharmatā* //]
3. gaṅ zhig draṅ bar mi nus pa de la ni ḥdi ltar / chos ñid dag ni zab pa yin de gdon mi za bar rtogs pas sgrub pa ma yin no zhes bya bar rig par byaḥo zhes zer ro

Hiuan-tsang : « Le passé et le futur existent vraiment, comme le présent. Tous ceux qui, ici, ne sont pas capables d'expliquer [les objections des Sautrāntikas : *glose de l'éditeur japonais*] et qui désirent leur propre bien (Mahāvyutpatti, 245, 1201), doivent savoir que : « La nature des choses est très profonde » ; elle n'est pas du domaine du raisonnement. Est-ce que ceux qui ne sont pas capables d'expliquer ont le droit de nier ? (k'i pou nêng chē pién poŭo wéi oû) ».

Saṃghabhadra (xxiii. 5, 54 a 2) proteste avec vivacité : « N'attribuez pas aux Vaibhāṣikas des opinions qui ne sont pas les leurs !... Quelles sont les difficultés que je n'ai pas expliquées ? »

Je ne crois pas que la version de Stcherbatskoi, p. 91, soit correcte. — *draṅ ba* = *t'ōng-che* = *nī* = expliquer. Il n'y a pas lieu de corriger « undoubtedly » en *bçad pa* qui n'est suggéré ni par Hiuan-tsang ni par Saṃghabhadra, quoi qu'en pense M. Mac Govern.

4. Addition de Paramārtha.
5. *dravyānanyatvāt.*
6. *adhvasaṃgṛhītatvāt* = *adhvasvabhāvatvāt*, i. 7 c.
7. *adhvano 'py upādānarūpād utpadyate dharmaḥ / kasmād ity āha /*

Nous en avons fini avec ce problème que la théorie des *anuśayas* nous a fait rencontrer.

Quand un homme abandonne un objet [1] *(yad vastu prahīṇam)* [9 b] par la disparition de la possession qu'il avait de cet objet *(prāptivigamāt)*, y a-t-il pour lui « disconnexion » d'avec cet objet *(tadvisaṃyoga)* par la rupture de la possession de la passion qui porte sur cet objet *(tadālambakakleśaprahāṇāt)* ? Et inversement, quand il y a disconnexion, y a-t-il abandon ?

Quand il y a disconnexion d'avec un objet, il y a toujours abandon de cet objet ; il peut y avoir abandon sans disconnexion.

28. Quand ce qui est à abandonner par la vue de la douleur est abandonné, l'ascète reste en connexion avec cela du fait des autres passions universelles ; lorsque la première catégorie est abandonnée, il reste en connexion avec elle du fait des autres souillures qui l'ont pour objet. [2]

Supposons un homme entré dans le chemin de la vue des vérités ; la vue de la douleur est née en lui, mais point encore la vue de l'origine. Il a donc abandonné les choses *(vastu)* [3] qui sont abandon-

anekakṣaṇatvād anāgatasyādhvana iti / tasmād anekeṣāṃ kṣaṇānām anāgatānāṃ rāśirūpāṇāṃ kaś cid eva kṣaṇa utpadyate.

Vibhāṣā, 66, 13 : « Lorsque les conditionnés *(saṃskṛta)* futurs naissent, doit-on dire qu'ils naissent étant déjà nés, ou qu'ils naissent n'étant pas encore nés ? — Quel mal à admettre l'une ou l'autre hypothèse ? — Les deux sont mauvaises ..... — Réponse : On doit dire que le *dharma*, déjà né, naît en raison des causes et conditions *(hetupratyaya)* : c'est-à-dire que tous les *dharmas* possèdent déjà leur nature propre *(svabhāva)*; chacun d'eux se tient dans sa nature et, possédant déjà cette nature, on dit qu'il est déjà né. Mais il n'est pas né des causes et conditions : bien que sa nature soit déjà née, on dit qu'il naît parce qu'il est produit par le complexe des causes et conditions. D'autre part le *dharma*, non né, naît en raison des causes et des conditions : c'est-à-dire que le *dharma* futur est qualifié non-né parce qu'il naît présentement des causes et conditions .... »

1. Ci-dessous n. 3 et p. 67 ; l'éditeur japonais glose *vastu* par : « ayant la nature d'*anuśaya*, etc. »

2. *prahīṇe duḥkhadṛgheye* [*saṃyuktaḥ*] *śeṣasarvagaiḥ* /
[*prahīṇe prathamākāre*] *śeṣais tadviṣayair malaiḥ* //
tadviṣayaiḥ = *prahīṇaprakāraviṣayaiḥ* (Vyākhyā).

3. *vastu* glosé comme expliqué ci-dessus ; les passions, v. 4.

nées par la vue de la douleur ; mais il n'en est pas pour cela disjoint : car il continue à être lié à ces premières choses [1] par les passions universelles (v. 12) dont l'abandon dépend de la vue de l'origine et qui sont relatives à ces premières choses.

Dans le chemin de méditation où on expulse successivement neuf catégories (forte-forte, etc.) de passions, lorsque la première catégorie est abandonnée et non pas les autres, ces autres catégories de passions, qui portent sur la première catégorie, continuent à lier. (vi. 33)

Combien d'*anuśayas* s'attachent *(anuśerate)* à chaque objet, à examiner ce problème en détail on n'en finirait pas. Les Vaibhāṣikas (89, 5) en donnent un exposé sommaire. [10 a] [2]

D'une manière générale on peut dire qu'il y a seize sortes de *dharmas*, objets *(vastu)* auxquels s'attachent les *anuśayas* : pour chaque sphère, cinq catégories (catégorie à abandonner par la vue de la douleur, etc.) ; plus les *dharmas* purs *(anāsrava)*. Les connaissances *(citta* ou *vijñāna)* sont des mêmes seize espèces.

Quand nous saurons de quelles connaissances les divers *dharmas* sont l'objet *(ālambana)*, nous pourrons calculer combien d'*anuśayas* s'attachent à ces *dharmas*.

29. A abandonner par la vue de la douleur et de l'origine, à abandonner par la méditation, les *dharmas* de Kāmadhātu sont le domaine de trois connaissances de cette sphère, d'une connaissance du Rūpadhātu et de la connaissance pure. [3]

En tout ces *dharmas* sont l'objet de cinq connaissances. — Les trois connaissances du Kāmadhātu : celles à abandonner par la vue de la douleur, par la vue de l'origine, par la méditation *(abhyāsa = bhāvanā)*. Une connaissance du Rūpadhātu : celle à abandonner par la méditation.

1. D'après la glose de l'éditeur japonais : il continue à être lié à la vérité de la douleur (c'est-à-dire aux cinq *upādānaskandhas* considérés comme douloureux).
2. *piṇḍavibhāṣāṃ kurvanti.*
3. *duḥkhahetudṛgabhyāsapraheyāḥ kāmadhātujāḥ /*
svakatrayaikarūpāptāmalavijñānagocarāḥ //
Vibhāṣā, 87, 5.

30 a-b. Les mêmes trois catégories de *dharmas* du Rūpadhātu sont l'objet de trois connaissances du Rūpadhātu, de trois du Kāmadhātu, d'une de l'Ārūpyadhātu et de la connaissance pure. [1]

Les trois connaissances de Kāmadhātu et de Rūpadhātu sont les mêmes que ci-dessus, celles à abandonner par la vue de la douleur et de l'origine, et par la méditation. [10 b] La connaissance de l'Ārūpyadhātu est celle à abandonner par la méditation. — En tout, ces *dharmas* sont l'objet de huit connaissances.

30 c-d. Les mêmes catégories de *dharmas* de l'Ārūpyadhātu sont l'objet de trois connaissances des trois sphères et de la connaissance pure. [2]

Les mêmes trois connaissances. — En tout, ces *dharmas* sont l'objet de dix connaissances.

31 a-b. Les *dharmas* à abandonner par la vue de la destruction et du chemin sont tous l'objet des mêmes connaissances en ajoutant les connaissances de leur propre catégorie. [3]

(a) *dharmas* du Kāmadhātu à abandonner par la vue de la destruction : objets de cinq connaissances comme ci-dessus, plus la connaissance à abandonner par la vue de la destruction, — en tout six.

(b) *dharmas* du Kāmadhātu à abandonner par la vue du chemin : objets de cinq connaissances comme ci-dessus, plus la connaissance à abandonner par la vue du chemin, — en tout six.

(c) *dharmas* du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu à abandonner par la vue de la destruction et du chemin : objets, respectivement, de neuf et de onze connaissances.

31 c-d. Les *dharmas* purs *(anāsrava)* sont le domaine ou l'objet

1. gzugs khams las skyes raṅ gi daṅ / ḥog gsum goṅ gcig dri med kyi ḥaṅ / = [*svakādharatrayordhvaikāmalanāṃ rūpadhātujaḥ* /]
Vibhāṣā, 89, 11.
2. [*ārūpyajās*] *tridhātvāptatrayānāsravagocarāḥ* //
3. *nirodhamārgadṛgheyāḥ sarve svādhikagocarāḥ* /

des trois dernières connaissances des trois sphères et de la connaissance pure.[1]

Ils sont l'objet de dix connaissances, des connaissances des trois sphères à abandonner par la vue de la destruction et du chemin, et par la méditation, et de la connaissance pure.

Voici deux *ślokas*-sommaires : « Les *dharmas* des trois sphères à abandonner par la vue de la douleur et de l'origine et par exercice, sont, dans l'ordre des sphères, domaine de cinq, de huit, de dix connaissances ». [11 a] « A abandonner par la vue de la destruction et du chemin, ajouter la pensée de leur classe. Les *dharmas* purs sont l'objet de dix connaissances ».

Telles sont les seize espèces de *dharmas*, objets de seize espèces de connaissance. Il faut maintenant examiner quel *anuśaya* s'attache à quel *dharma (vastu)*.

Une analyse complète mènerait trop loin ; nous nous contenterons d'étudier un cas type.

1. Choisissons, parmi les objets d'attachement *(saṃyogavastu)*, la sensation agréable *(sukhendriya)*, et voyons combien d'*anuśayas* s'y attachent *(anuśerate)*.

Le *sukhendriya* est de sept espèces : (1) appartenant au Kāmadhātu, à abandonner par méditation ; (2-6) appartenant au Rūpadhātu, des cinq catégories ; (7) pur.

Lorsqu'il est pur, les *anuśayas* ne s'y attachent pas, ainsi que nous l'avons établi.

Lorsqu'il appartient au Kāmadhātu, les *anuśayas* à abandonner par méditation et tous les *anuśayas* universels s'y attachent.

Lorsqu'il appartient au Rūpadhātu, tous les *anuśayas* universels s'y attachent.

2. Combien d'*anuśayas* s'attachent à la connaissance qui a pour objet le *sukhendriya* ?

La connaissance qui a pour objet le *sukhendriya* est de douze

1. *anāsravās tridhātvantyatrayānāsravagocarāḥ* ||

espèces : (1-4) appartenant au Kāmadhātu, quatre catégories de connaissances (on excepte la connaissance à abandonner par la vue de la destruction) ; (5-9) appartenant au Rūpadhātu, les cinq catégories ; (10-11) appartenant à l'Ārūpyadhātu [11 b], la connaissance à abandonner par la vue du chemin et celle à abandonner par la méditation ; (12) la connaissance pure.

S'y attachent, suivant son espèce *(yathāsaṃbhavam)* : 1. quatre catégories d'*anuśayas* du domaine du Kāmadhātu ; 2. les *anuśayas* du domaine du Rūpadhātu qui ont pour objet le conditionné *(saṃskṛta)* ; 3. deux catégories d'*anuśayas* du domaine de l'Ārūpya ; 4. les *anuśayas* universels (Vibhāṣā, 88, 2).

3. Combien d'*anuśayas* s'attachent à la connaissance qui a pour objet la connaissance ayant pour objet le *sukhendriya* ?

La connaissance qui a pour objet le *sukhendriya*, et qui est de douze espèces, est elle-même l'objet d'une connaissance qui peut être de quatorze espèces, à savoir les douze espèces susdites en ajoutant (13-14) les connaissances du domaine de l'Ārūpyadhātu à abandonner par la vue de la douleur et par la vue de l'origine.

S'y attachent, suivant son espèce *(yathāsaṃbhavam)*, les *anuśayas* décrits ci-dessus en ce qui concerne les deux premières sphères, plus, en ce qui concerne l'Ārūpyadhātu, quatre catégories (en excluant l'*anuśaya* à abandonner par la vue de la destruction).

Les autres *dharmas* (les vingt-deux *indriyas*, i. 48 c-d, etc.) seront examinés conformément à cet exemple.[1]

La pensée est dite *sānuśaya*, ' avec *anuśaya* ', du fait des *anuśayas*. Devons-nous penser que, nécessairement, les *anuśayas* se nourrissent, prennent gîte *(anuśerate)*[2] dans la pensée *sānuśaya* ?

Il en est qui prennent gîte *(santy anuśayānāḥ)* : les *anuśayas* non abandonnés, dont l'objet n'est pas abandonné (v. 61 c-d), qui sont associés *(saṃprayukta)* à la pensée en question.

Il en est qui ne prennent pas gîte : les *anuśayas* abandonnés qui sont associés à la pensée en question.

1. *anayā diśā* = *anayā vartanyā*. 2. v. 3, 17-18, 39.

32 a-b. La pensée souillée est *sānuśaya* à deux titres [12 a] ; la pensée non-souillée seulement du fait des *anuśayas* qui y prennent gîte. [1]

La pensée souillée est *sānuśaya* (1) du fait des *anuśayas* qui y prennent gîte : les *anuśayas* auxquels elle est associée, dont l'objet n'est pas abandonné, qui prennent un objet ; (2) du fait des *anuśayas* qui ne prennent pas gîte : les *anuśayas* abandonnés et auxquels elle est associée : car cette pensée continue à les avoir pour compagnons *(tatsahitatvāt)*.

La pensée non-souillée est *sānuśaya* du fait des *anuśayas* qui prennent gîte *(anuśayana, anuśāyaka)* : les *anuśayas* associés à la pensée, non abandonnés.

Dans quel ordre se produisent les dix *anuśayas* (Vibhāṣā, 47, 15) ? N'importe lequel peut naître après n'importe lequel : il n'y a donc pas de règle s'appliquant à tous. Toutefois, voici l'ordre de leur production :

32 c-**33**. Du *moha*, la *vicikitsā* ; d'où la *mithyādṛṣṭi* ; d'où la *satkāyadṛṣṭi* ; d'où l'*antagrāhadṛṣṭi* ; d'où le *śīlavrataparāmarśa* ; d'où le *dṛṣṭiparāmarśa* ; d'où *rāga* et *māna* relativement à sa propre *dṛṣṭi*, et *pratigha* à l'égard d'autrui : tel est l'ordre. [2]

D'abord, lié par l'ignorance *(avidyā = moha)*, l'homme est dans la confusion *(saṃmuhyate)* à l'égard des vérités : il ne se complait pas *(icchati)* dans la vérité de la douleur ; il ne l'admet pas .... De cet état de confusion, naît le doute *(vicikitsā)* ; il entend les deux thèses [12 b] ; il doute si la douleur est vraie, si la non-douleur est vraie. Du doute naît la vue fausse *(mithyādṛṣṭi)* : en raison de faux enseignement et de fausse réflexion, il vient à ce jugement : « Ce n'est

1. *dvidhā sānuśayaṃ kliṣṭam akliṣṭam anuśāyakaiḥ* /
Cité Vyākhyā (Petrograd) p. 14, l. 19. — Vibhāṣā, 22, 8.

2. rmoṅs las the thsom de nas ni / log lta de nas ḥjig thsogs lta / de nas mthar ḥdzin de nas ni / thsul khrims mchog ḥdzin de nas lta / raṅ gi lta la ṅa rgyal chags / gzhan la zhe sdan de ltar rim /

pas douloureux ». De la vue fausse naît la vue de la personnalité *(satkāyadṛṣṭi)* ; car, ne reconnaissant pas les éléments *(skandhas)* comme douloureux, il considère les éléments comme constituant un ' soi '. De là, la vue des deux extrêmes *(antagrāhadṛṣṭi)*, car l'homme, croyant au soi, s'attache à l'idée de l'éternité ou de l'anéantissement du soi. De là, l'estime de la moralité et des pratiques *(śīlavrataparāmarśa)* considérées comme moyen de purification. De là, l'estime de ce qui est inférieur *(dṛṣṭiparāmarśa)*, l'estime de ce qu'il considère comme moyen de purification. De là, attachement *(rāga)* à sa vue propre *(svadṛṣṭau)*, orgueil et complaisance *(māna)* dans cette vue ; de là, haine *(pratigha)* : car, tout plein de sa vue propre, il déteste la vue d'autrui contraire à la sienne. D'après d'autres docteurs, il faut entendre : haine pour ses propres opinions lorsqu'on en change [13 a] ; car le *rāga* et les autres *anuśayas* qui sont à abandonner par la vue des vérités, sont ceux qui ont pour objet la personne même et les vues propres *(svasaṃtānikadṛṣṭi)*.

En raison de combien de causes naissent les *kleśas* ?

34. Les *kleśas* à causes complètes naissent du non abandon de l'*anuśaya*, de la présence de leur objet, du jugement erroné.[1]

Par exemple le *kāmarāga*, concupiscence, naît (1) lorsque l'*anuśaya* de concupiscence *(rāgānuśaya)* est non-abandonné — sa *prāpti* n'étant pas coupée — non-complètement-connu *(aparijñāta* — son contrecarrant *(pratipakṣa)* n'étant pas né (v. 64) ; (2) lorsque les *dharmas* qui provoquent la manifestation de la concupiscence *(kāmarāgaparyavasthānīya)*, à savoir des visibles, etc., se trouvent dans le champ de l'expérience *(ābhāsagata = viṣayarūpatā-āpanna)* ; (3) lorsqu'il y a jugement erroné *(ayoniśomanaskāra)*.

1. phra rgyas spaṅs pa ma yin daṅ / yul ni ñe bar gnas pa daṅ / thsul bzhin ma yin yid byed las / ñon moṅs rgyu ni thsaṅ ba yin

[*aprahīṇānuśayataḥ paryavasthitagocarāt* /
ayoniśomanaskārāt kleśaḥ sakalakāraṇaḥ //]

Vibhāṣā, 61, 1. — Voir ci-dessus p. 9, note, et vi. 58 b.

L'*anuśaya* est cause *(hetu)* ; les *dharmas* sont l'objet *(viṣaya)* ; le jugement incorrect est le préparatif immédiat *(prayoga)* : trois forces *(bala)* distinctes.

De même pour les autres *kleśas*.

Ceci s'entend des *kleśas* qui procèdent de toutes les causes. Car, d'après l'École, le *kleśa* peut naître par la seule force de l'objet *(viṣayabala)*; c'est le cas pour l'Arhat sujet à la chute (vi. 58 b). [13 b]

Les quatre-vingt-dix-huit *anuśayas* avec les dix *paryavasthānas* constituent, d'après le Sūtra, trois *āsravas*, *kāmāsrava*, *bhavāsrava*, *avidyāsrava* ; quatre *oghas*, *kāmaugha*, *bhavaugha*, *dṛṣṭyogha*, *avidyaugha* ; quatre *yogas*, *kāmayoga*, *bhavayoga*, *dṛṣṭiyoga*, *avidyāyoga* ; quatre *upādānas*, *kāmopādāna*, *dṛṣṭyupādāna*, *śīlavratopādāna*, *ātmavādopādāna*.

Quelle est la définition des *āsravas* ?

35. Dans le Kāma, les passions, à l'exception de la nescience *(avidyā)* mais avec les *paryavasthānas*, constituent l'*āsrava* ; dans le Rūpa et l'Ārūpya, les *anuśayas* seuls constituent le *bhavāsrava*.[1] [14 a]

Les *kleśas* du domaine du Kāmadhātu à l'exception des cinq *avidyās*, plus les dix *paryavasthānas* (v. 47) : quarante-et-une choses *(dravyas)* ; c'est le *kāmāsrava*.

Les *anuśayas* du domaine du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu, à l'exception des *avidyās* : vingt-six *anuśayas* pour chaque sphère, en tout cinquante-deux choses ; c'est le *bhavāsrava*.

Mais il y a, dans les deux sphères supérieures, deux *paryavasthānas*, à savoir *styāna* et *auddhatya* (ii. 26 a-c, v. 47). Le Prakaraṇa [2]

1. ḥdod na gti mug ma gtogs paḥi / ñon moṅs kun nas dkris bcas zag / gzugs daṅ gzugs ni med pa na / phra rgyas kho na srid paḥi zag /

D'après Paramārtha, qui suit fidèlement son texte : [*kāme saparyavasthānāḥ kleśaḥ kāmāsravāhvayāḥ / vinā mohenānuśayā (eva) rūpārūpye bhavasravaḥ* //]

Pour le calcul des *dravyas*, 'choses distinctes', voir v. 4-5 a, 5 b-c. — Vibhāṣā, 47, 9, 48, 2.

2. Vibhāṣā, 48, 6.

dit : « Qu'est-ce que le *bhavāsrava ?* A l'exception des nesciences, les autres *saṃyojana, bandhana, anuśaya, upakleśa* et *paryavasthāna* du domaine du Rūpa et de l'Ārūpya. » — Les Vaibhāṣikas du Kaśmīr disent que les *paryavasthānas* ne sont pas mentionnés comme faisant partie du *bhavāsrava* parce que, dans les deux sphères supérieures, ils ne sont pas indépendants.[1]

Pourquoi mettre ensemble les *anuśayas* des deux sphères supérieures pour en faire l'unique *bhavāsrava ?*

36 a-b. Ils sont non-définis, procèdent intérieurement, appartiennent à l'étage du recueillement : c'est pourquoi on les met ensemble.[2]

Les uns et les autres présentent ce triple caractère commun d'être non-définis, d'être tournées vers le dedans (c'est-à-dire de ne pas dépendre des objets : *na viṣayapradhānāḥ),* d'appartenir à des sphères de recueillement : on les réunit donc en un seul *āsrava.* — Et encore dit-on *bhavāsrava* pour la même raison qu'on distingue le *bhavarāga* (v. 2).

De ce qui précède [14 b], il résulte que les *avidyās,* ' nesciences ', des trois sphères, en tout quinze choses *(dravya)* (v. 4), constituent l'*avidyāsrava.* — Pourquoi les *avidyās* constituent-elles un *āsrava* à part ?

De tous les *anuśayas*

36 c-d. L'*avidyā* est la racine : il est donc dit qu'elle fait un *āsrava* à part.[3]

De la manière dont sont expliqués les *āsravas,*

1. Ils ne sont pas indépendants parce qu'ils sont associés à *rāga,* etc. (Vyākhyā). — Hiuan-tsang : « Ils ne sont pas mentionnés parce qu'ils sont peu nombreux (étant au nombre de deux) et ne sont pas indépendants (c'est-à-dire ne naissent pas par leur propre force) ».

2. de luṅ ma bstan kha naṅ bltas / mñam gzhag sa paḥi phyir gcig byas.

3. rtsa ba ma rig yin pas na / logs śig tu ni zag par bstan = [*mūlabhāvena .... avidyā pṛthag āsravaḥ* //]. — Atthasālinī, 369, trad. 475.

L'*avidyā* est la racine des autres *āsravas* et du *saṃsāra.* Il est dit : *avidyā hetuḥ saṃrāgāya* ... et *yāḥ kāścana durgatayo* ... (Itivuttaka, § 40) ; voir vi. 3.

37 a. De même les *oghas* et les *yogas*.[1]

Les « torrents » et les « attaches » doivent être expliqués de la même manière.

37 a-b. Mais les *dṛṣṭis* constituent un *ogha* et un *yoga* à part en raison de leur vivacité.[2]

Le *kāmāsrava*, moins les *dṛṣṭis*, est le *kāma-ogha* et le *kāma-yoga* ; de même le *bhavāsrava*, moins les *dṛṣṭis*, est le *bhava-ogha* et le *bhava-yoga*. — D'après l'École[3], c'est en raison de leur caractère vif *(gsal-ba, paṭu)* que les *dṛṣṭis* constituent un *ogha* et un *yoga* à part.

Pourquoi ne sont-elles pas mises à part en tant qu'*āsrava* ?

37 c-d. Non pas un *āsrava* à part, parce que, sans compagnons, elles ne sont pas favorables à l'installation.[4]

On expliquera ci-dessous (v. 40) l'étymologie du terme *āsrava* : les *āsravas* sont ainsi nommés parce qu'ils font s'asseoir *(āsayantīty āsravāṇāṃ nirvacanam)*. Les *dṛṣṭis*, isolées *(asahāya)*, ne sont pas favorables à l'installation *(āsana)*, étant vives. Donc on ne leur fait pas une place à part parmi les *āsravas* ; elles figurent dans la catégorie des *āsravas*, mais mêlées aux autres *anuśayas*.

On a donc :

a. *kāma-ogha* = 5 *rāgas*, 5 *pratighas*, 5 *mānas*, 4 *vicikitsās*, 10 *paryavasthānas*, en tout 29 choses.

b. *bhava-ogha* = 10 *rāgas*, 10 *mānas*, 8 *vicikitsās* = 28 choses.

c. *dṛṣṭi-ogha* = les douze *dṛṣṭis* des trois *dhātus* = 36 choses.

d. *avidyā-ogha* = les cinq *avidyās* des trois *dhātus* = 15 choses.

De même les *yogas*. [15 a]

1. chu bo sbyor ba ḥaṅ de bzhin du / = *oghā yogās tathā*.
2. lta rnams gsal phyir logs śig bstan /
3. D'après l'auteur : *vineyajanavaśād dṛṣṭiyogaḥ pṛthag uktaḥ*.
4. zag par ma yin grogs med rnams / ḥjog pahi rjes su mi mthun lo = *nāsraveṣv asahāyānāṃ āsanānanukūlatā* //

38 a-c. Tels les *upādānas*, en mettant l'*avidyā* [avec les deux premiers] et en coupant en deux les *dṛṣṭis*.[1]

On a cinq « prises » :

a. *kāmopādāna* = *kāmayoga* plus les *avidyās* de Kāmadhātu = 5 *rāgas*, 5 *pratighas*, 5 *mānas*, 5 *avidyās*, 4 *vicikitsās*, 10 *paryavasthānas* = 34 choses.

b. *ātmavādopādāna*[2] = *bhavayoga* plus les *avidyās* des deux sphères supérieures = 10 *rāgas*, 10 *mānas*, 10 *avidyās*, 8 *vicikitsās* = 38 choses.

c. *dṛṣṭyupādāna* = *dṛṣṭiyoga* moins les *śīlavrataparāmarśas* = 30 choses.

d. *śīlavratopādāna*, les 6 choses restantes.

Pourquoi distinguer le *śīlavrata*, ' préjugé de moralité et d'observance ', des autres *dṛṣṭis* et en faire un *upādāna* à part ? — Parce qu'il s'oppose au chemin *(mārgapratidvandva)* et illusionne *(vipratilambhana)* les deux classes *(pakṣa)* : prenant pour chemin ce qui n'est pas chemin, les laïcs se flattent d'obtenir le ciel par le jeûne, etc.[3] ; les religieux se flattent d'obtenir la pureté *(śuddhipratyāgamana)* par le renoncement aux choses agréables[4]. (Vibhāṣā, 48, 4).[5]

Mais pourquoi l'*avidyā* ne constitue-t-elle pas un *upādāna* à part ?

1. *yathoktā eva sāvidyā dvidhā dṛṣṭivivecanāt* / [*upādānāni*]

2. Vibhāṣā, 48, 5. — Cé nom n'est pas justifié par l'aspect *(ākāra)* ou par l'objet *(ālambana)* de cet *upādāna* ..... Tandis que les passions du Kāmadhātu ont lieu *(pravartate)* en raison du plaisir de l'amour, en raison des objets extérieurs, en raison des jouissances *(bhoga)*, en raison d'autrui, et sont par conséquent nommées *kāmopādāna*, les passions des deux sphères supérieures sont de caractère opposé et se produisent intérieurement : on les nomme donc *ātmavādopādāna*.

3. *anaśanādibhiḥ* : inanition, se jeter dans l'eau ou le feu *(jalāgniprapatana)*, silence *(mauna)*, haillons *(cīrādāna)*.

4. *iṣṭaviṣayaparivarjanena* : toutes sortes de pratiques ascétiques : *rasaparityāga*, *bhūmiśayyā*, *malapaṅkadhāraṇa*, *nagnacaryā*, *keśolluñcana*, etc. — Sur les pratiques ascétiques, etc. iv. 64, 86 et v. 7, 8.

5. La Vibhāṣā a un texte intéressant de Ghoṣaka.

38 c-d. Pour l'*avidyā*, elle n'est pas preneuse ; en tant qu'*upādāna*, elle est donc mêlée aux autres *anuśayas*.[1]

L'*avidyā* a pour caractère la non-intellection *(asaṃprakhyāna)* ; elle n'est point vive ; donc elle ne prend pas *(agrāhikā)* [15 b] ; donc, dit l'École, c'est seulement mêlée à d'autres passions qu'elle est *upādāna*.

Mais, dirons-nous[2], Bhagavat dit dans le Sūtra : « Qu'est-ce que le *kāmayoga* ? — A l'égard des objets du plaisir *(kāmas)*, chez l'homme qui ne connaît pas l'origine des objets du plaisir, les *kāmarāga*, *kāmacchanda*, *kāmasneha*, *kāmaruci (?)*, *kāmamūrchā*, *kāmāvasāna (?)*, *kāmaparyavasāna (?)*, *kāmanandī*, *kāmagredha*, *kāmādhyavasāna* qui accablent la pensée : c'est là le *kāmayoga* ».[3] Bhagavat définit de même les autres *yogas*. Dans un autre Sūtra, il dit que le *chandarāga* est *upādāna*[4]. Donc le *chandarāga* à l'égard des objets du plaisir *(kāmas)*, des *dṛṣṭis*, etc., est ce qu'on appelle *kāmopādāna*, etc.[5]

On demande quel est le sens des termes *anuśaya*, *āsrava*, *ogha*, *yoga*, *upādāna*.

1. *avidyā tu grāhikā neti miśritā* //

L'étymologie de *upādāna* est *bhavam upādadāti* ' qui prend le *bhava* ' (voir ci-dessus p. 1 n. 3). Or l'*avidyā* ne ' prend ' pas (voir ci-dessus, p. 34, note). — La Vibhāṣā, 48, 3, donne plusieurs explications.

2. L'auteur, d'après la Vyākhyā. D'après Houéi-houēi, le Sautrāntika dit : « Les *upādānas* ont pour nature *rāga* : le *rāga* à l'endroit des cinq jouissances est *kāmopādāna* ; à l'endroit des 62 *dṛṣṭis*, *dṛṣṭyupādāna* ; à l'endroit des *śīlavratas*, *śīlavratopādāna* ; à l'endroit de l'*ātmavāda* des trois *dhātus*, *ātmavādopādāna*.

3. Notre Sūtra a dix synonymes. Les trois premiers sont attestés par la Vyākhyā. — On a *dad pa che ba* = *kāmaruci (?)*; *zhen* = *kāmasakti*, *kāmaniveśa* ; *yoṅs su zhen* = *kāmapari* .....

La liste d'Aṅguttara, ii. 10, a huit termes : *kāmarāga*, *nandī*, *sneha*, *mucchā*, *pipāsā*, *parilāha*, *jjhosāna*, *taṇhā* (voir aussi Saṃyutta, iv. 188, Vibhaṅga, 374).

La version de Hiuan-tsang a douze termes.

4. *upādānaṃ katamat / yo 'tra cchandarāga iti.* — Comparer Saṃyutta, iii. 101 : *api ca yo tattha (pañcupādānakkhandheṣu) chandarāgo tam tattha upādānaṃ ti* (voir aussi iii. 167, iv. 89).

5. En d'autres termes, c'est le *rāga* seul qui est *yoga* ou *upādāna*.

39. Ils sont atomiques ; ils adhèrent ; ils se nourrissent de deux manières ; ils lient continuellement, c'est pourquoi on les nomme *anuśayas.* [1]

1. gaṅ phyir de dag phra ba daṅ / rjes ḥbrel rnam gñis rgyas ḥgyur daṅ / rjes su ḥbraṅ ba de yi phyir / phra rgyas dag tu bśad pa yin

aṇavas [*te 'nusajjanta*] *ubhayato 'nuśerate* /
anubadhnanti [*ca yata uktā anuśayās tataḥ*] //

La Vibhāṣā (50, 1) ne donne que trois explications : 1. ils sont atomiques ; 2. ils font *anuśayana* (soêi tsēng) ; 3. *soêi fŏu* qui correspond à *rjes su ḥbraṅ ba* = *anubandh.* — Vasubandhu ajoute *soêi soéi* qui correspond à *rjes-ḥbrel* = *anusaj.*

P'ou-kouang croit que ' atomique ' explique *-śaya*, et que les autres termes expliquent *anu-* (et cela paraît être la pensée de Vasubandhu) ; pour Houei-k'ai, les quatre termes expliquent *anuśaya* (et c'est la thèse de Saṃghabhadra).

i. Saṃghabhadra, xxiii. 8, 29 a.

1) Avant que les passions *(kleśa)* ne se manifestent, leur mode d'existence *(pracāra, pravrtti)* est difficile à connaître. Ils sont donc subtils *(aṇu).* C'est pourquoi Ānanda dit : « Je ne sais pas si je produis ou si je ne produis pas pensée d'orgueil *(māna)* à l'égard de mes compagnons ». Il ne dit pas qu'il ne produit pas pensée d'orgueil parce que le mode d'existence de l'*anuśaya* d'orgueil est difficile à connaître. Si Ānanda ne connaît pas l'existence ou la non existence de la pensée d'orgueil, à plus forte raison les Pṛthagjanas. Il en va de même des autres *anuśayas.*

D'après une autre opinion, les *anuśayas* sont subtils, parce qu'ils accomplissent leur *anuśayana* dans un temps *(kṣaṇa)* très petit *(aṇu).*

2) Ils accomplissent leur *anuśayana* (ils prennent gîte ou se nourrissent) de deux manières : du fait de l'objet *(ālambanatas)*, du fait des *saṃprayuktas (saṃprayogatas).* Comment cela ? Comme nous l'avons expliqué, ou bien (a) comme un ennemi *(śatruvat)* cherchant un point faible *(chidrānveṣin)* ou comme le serpent qui empoisonne par le regard *(dṛṣṭiviṣavat)*; (b) comme une boule de fer chaud chauffe l'eau ou comme le serpent qui empoisonne par contact *(sparśaviṣavat).*

Ces deux, l'*ālambana* et les *saṃprayuktas*, sont semblables à la nourrice qui fait l'*anuśayana* de l'enfant : elle fait que l'enfant s'accroît et que ses talents peu à peu s'accumulent *(upacaya)*; de même l'*ālambana* et les *saṃprayuktas* font que la série du *kleśa* s'accroît et obtient accumulation.

3) Ils adhèrent : dans la série qui n'a pas de commencement, ils produisent l'adhésion des *prāptis.*

4) Ils lient : car il est très difficile de s'en défaire, comme de la fièvre quarte (Huber, Sūtrālaṃkāra, p. 177) ou du poison du rat. D'après une autre opinion, ils lient, c'est-à-dire leurs *prāptis* suivent *(anu)* toujours : comme l'eau de l'océan .....

Pour ces raisons ces dix espèces de *kleśa* reçoivent le nom d'*anuśaya.*

ii. Le tibétain traduit (a) *phra-rgyas* = « atomique-étendu », parce que, dit

Ils sont atomiques, car leur mode d'existence est subtil étant difficile à connaître. Ils adhèrent par l'adhésion de leurs *prāptis* [16 a] ; ils se nourrissent *(anuśerate)* de deux manières, et de l'objet, et des *dharmas* auxquels ils sont associés ; ils lient continuellement, car, sans qu'on y fasse effort, et même quand on leur fait obstacle, ils apparaissent et réapparaissent. [1]

40. Ils fixent et coulent, ils enlèvent, ils attachent, ils saisissent : telle est l'étymologie des termes *āsravas*, etc. [2]

Les *anuśayas* fixent, ' font s'asseoir ' *(āsayanti)* les êtres dans la transmigration *(saṃsāra)* ; ils coulent *(āsravanti, gacchanti)* du ciel suprême *(bhavāgra = naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*, iii. 3, 81*)* à l'Avīci (iii. 58) ; ils découlent *(kṣar)* par les six organes qui sont autant de blessures. Ils sont donc nommés *āsravas*. [3]

Candra Dās, l'*anuśaya* « first comes in insignificant form and then assumes more important dimensions » ; (b) *bag-la-ñal ; ñal* = « être couché, dormir » ; *bag la* signifie peut-être : « à l'étroit » ; la variante de Yäschke, *bag-med-pa* = « dans l'absence de crainte » n'est probablement pas à retenir.

Equivalents chinois : *soêi-miên* = « *anu*-dormir » ; *īn-miên* = « obscurité-dormir ».

iii. Emploi non technique de *anuseti, anusayitum*, références de Morris, JPTS. 1886, p. 123 : « to adhere closely to », « to continue, to endure ». — Saṃyutta, ii. 65, *anuseti = ceteti, pakappeti*, « vouloir, imaginer, considérer ».

1. La Vyākhyā permet de reconstituer le Bhāṣya : [*tatra*] *aṇava iti sūkṣmapracāratvāt durvijñānatayā* / [*anusajjanta iti prāptyanusaṅgāt*] / *ubhayato 'nuśerata ity ālambanataḥ saṃprayogataś ca* / *anubadhnantīty aprayogeṇa pratinivārayato 'pi punaḥ punaḥ saṃmukhībhāvāt.*

anusaṅga = rjes su ḥbrel, Mahāvyutpatti, 281, 122.

Vyākhyā : *ālambanāt saṃprayuktebhyo vā svāṃ saṃtatiṃ vardhayantaḥ prāptibhir upacinvanti :* accroissant leur série, soit en raison de l'objet, soit en raison des *dharmas* associés, ils la fixent au moyen des *prāptis*. — *anubadhnantīty anukrānteś cāturthakajvaravan mūṣikāviṣavac ca :* ils lient, parce qu'ils « suivent » comme la fièvre quarte ou comme le poison de rat (Bodhicaryāvatāra, ix. 24).

2. de dag ḥjog byed zag byed daṅ / ḥkhyer bar byed daṅ ḥbyor byed daṅ / ñe bar ḥdzin phyir zag la sogs / de dag gi ni ṅes tḥsig yin.

āsayanty āsravanty [*ete*] *haranti śleṣayanti* [*ca*] /
upagṛhṇantī[*ti tato niruktā āsravādayaḥ* //]

3. Śuklavidarśanā : *kleśakuṇapam akuśalamūlam āsravantīty avidyābhavadṛṣṭikāmāsravāś catvāraḥ.*

Les *anuśayas* enlèvent *(haranti)*[1] ; ils sont donc nommés *oghas*, torrents.

Les *anuśayas* font que les êtres s'attachent *(śleṣayanti)*[2] ; ils sont donc nommés *yogas*, attaches.

Les *anuśayas* saisissent *(upādadati, upagṛhṇanti)*, ils sont donc nommés *upādānas*, prises.[3]

La bonne explication est la suivante.[4]

1. Par les *anuśayas*, la série mentale coule *(āsravati)* dans les objets *(viṣayeṣu)* ; les *anuśayas* sont donc *āsrava*. Conformément à la comparaison du Sūtra : « De même qu'il faut de grands efforts *(mahatābhisaṃskāreṇa)* pour mener un bateau contre le courant et que, ces efforts venant à s'affaiblir *(teṣāṃ saṃskārāṇāṃ pratipraśrabdhyā)*, le bateau est enlevé *(haryate)* au fil de l'eau ; [de même, c'est à grand' peine que la série mentale est écartée des objets *(viṣaya)* par les bons *dharmas*]. »[5]

2. Lorsqu'ils sont très violents, les *anuśayas* sont nommés *ogha* [16 b] ; ils enlèvent *(haranti)* en effet ceux qui leur sont liés *(tadyukta)*, et qui cèdent nécessairement à leur impulsion *(tadanuvidhānāt)*.

3. Lorsqu'ils n'entrent pas en exercice avec une extrême violence *(anatimātrasamudācārin)*, les *anuśayas* sont nommés *yogas*, parce

Sur *āśrava* — *āsrava* — *āsrāva* — *āsava* — *āsaya*, Senart, Mélanges Harlez, p. 292-3 ; Keith, Buddhist Philosophy, p. 128, note ; Atthasālinī, p. 48. — Chez les Jaïnas, Sarvadarśana, trad. p. 53-54.

1. D'après Hiuan-tsang : Les *anuśayas* enlèvent le bon *(kuśala)*.

2. D'après Hiuan-tsang : Les *anuśayas* lient les êtres. — La Vyākhyā présente une lacune. Elle donne, correspondant à *ḥbyor byed, kleśayanti*, qui semble une erreur de copiste pour *śleṣayanti*.

3. La Vyākhyā interprète ces définitions : *ogha* vient de la racine *vah* ; *haranti* est donc l'équivalent de *vahanti*. Les *anuśayas* sont des *oghas* parce qu'ils transportent la série mentale dans une autre existence ou d'objet en objet *(viṣayāntara)*. Ils sont *yogas* parce qu'ils lient cette série à une autre existence ou à un objet. Ils sont *upādānas* parce qu'ils prennent cette série et l'installent dans une nouvelle existence ou dans les biens sensibles *(kāma)*.

4. *evaṃ tu sādhīyaḥ syāt*. — Explication du Sautrāntika (Vyākhyā).

5. Saṃyukta 18, 9. — Comparer l'*anusotagāmin* et le *paṭisotagāmin* d'Aṅguttara, i. 5.

qu'ils lient aux multiples souffrances de la transmigration, ou bien parce qu'ils adhèrent avec opiniâtreté *(abhīkṣṇānusaṅga)*.

4. Les *anuśayas* sont nommés *upādānas*, parce que, de leur fait, on prend les biens sensibles, etc. *(kāmādyupādāna)*.[1] [xxi]

Ces mêmes *anuśayas* qui constituent quatre catégories — *āsrava, ogha, yoga, upādāna* — sont aussi déclarés constituer cinq catégories : *saṃyojana* (v. 41-45), *bandhana* (v. 45 d), *anuśaya, upakleśa* (v. 46), *paryavasthāna* (v. 47-49 b).[2]

41 a-b. Ils sont dits être de cinq espèces en raison de la division en *saṃyojanas*, etc. [1 b][3]

Neuf *saṃyojanas*[4] ' attaches ', à savoir : *anunaya* ' affection ',

1. Un sommaire des explications pālies dans Compendium, p. 170, p. 227.

2. Sur ces diverses catégories, Mahāvyutpatti, 109, 52 et suiv. : *saṃyojana, bandhana, anuśaya, paryutthāna, upakleśa, paryavasthāna, paryavanaddha, āsrava, ogha, yoga, upādāna, grantha, nīvaraṇa*. — *paryutthāna* = kun nas ldaṅ ba ; *paryavasthāna* (var. *paryupasthāna*) = kun nas dkris pa ; *paryavanaddha* = yoṅs su dkris pa. — Sur les *nīvaraṇas*, Kośa, iv, trad. p. 201, Dīgha, i. 246.

3. *saṃyojanādibhedena te punaḥ pañcadhoditāḥ* / Vibhāṣā, 46, 1.

4. On distingue trois *saṃyojanas* que le Srotaāpanna abandonne (Kośa, v. 43 c-d), discutés Vibhāṣā, 46, 1 ; neuf *saṃyojanas* (Vibhāṣā, 54, 4) ; cinq *saṃyojanas* à savoir *rāga, pratigha, māna, īrṣyā, mātsarya* (Vibhāṣā, 49, 1).

Le sens du mot *saṃyojana* est « lien » *(hi-fuŏ)*, « connexion avec la douleur », « nourriture mêlée de poison ». Les Āryas sont dégoûtés des meilleures naissances et des recueillements impurs *(sāsrava)*, tels que *apramāṇa, vimokṣa, abhibhvāyatana, kṛtsnāyatana* (voir Kośa, viii), comme d'un aliment mêlé de poison.

Vasumitra explique pourquoi cinq *kleśas* seulement sont des « liens » : « Seuls lient la pensée les passions qui comportent erreur *(mî)* sur les choses *(dravya)* et sont des *svalakṣaṇakleśas* (v. 23). Trois passions sont de ce type, *rāga, pratigha, māna*, et sont donc des « liens ». Pour les cinq vues *(dṛṣṭi)* et le doute *(vicikitsā)*, ce sont des *sāmānyakleśas* (v. 23) qui comportent erreur de raisonnement [et portent sur des choses inexistantes, tel le « moi »]. L'*avidyā* comporte les deux erreurs, mais, le plus souvent, la seconde seulement ; donc elle n'est pas comptée comme « lien ». Parmi les *paryavasthānas*, la jolousie et l'égoïsme *(īrṣyā, mātsarya)* sont des liens : erreur sur les choses, elles troublent les deux catégories (moines et laïcs), elles troublent hommes et dieux, elles font du mal à beaucoup. Les autres *paryavasthānas* ne sont pas tels. »

Abhidhammasaṃgaha (Compendium, p. 172), nombre des *saṃyojanas* dans le Sutta et dans l'Abhidhamma.

pratigha ' aversion ', *māna* ' orgueil ', *avidyā* ' nescience ', *dṛṣṭi* ' vue ', *parāmarśa* ' estime injustifiée ', *vicikitsā* ' doute ', *īrṣyā* ' envie ', *mātsarya* ' avarice '.

L'*anunayasaṃyojana*, ' attache d'affection ', est la concupiscence des trois sphères *(traidhātuka rāga)*. De même faut-il entendre les autres *saṃyojanas*, chacun suivant son espèce : le deuxième, le huitième et le neuvième appartiennent exclusivement au Kāmadhātu.

Le *dṛṣṭisaṃyojana*, ' attache de vue ', comprend les trois premières *dṛṣṭis (satkāya, antagrāha, mithyādṛṣṭi)* ; le *parāmarśasaṃyojana*, ' attache d'estime ', comprend les deux dernières *(dṛṣṭiparāmarśa* et *śīlavrataparāmarśa)*. La question se pose donc : Arrive-t-il qu'un homme soit attaché *(saṃyukta)* par l'*anunayasaṃyojana*, et non par le *dṛṣṭisaṃyojana*, à des *dharmas* associés à *dṛṣṭi* (c'est-à-dire à des sensations, etc. associées à *parāmarśa)*, et que cependant le *dṛṣṭyanuśaya* ne laisse pas d'être actif *(anuśayīta)* à l'endroit de ces *dharmas ?* — Oui. Considérons un homme qui a produit le « savoir de l'origine » *(samudayajñāna)* mais non pas le « savoir de la destruction » *(nirodhajñāna)*. Chez lui prend naissance l'*anunayasaṃyojana* à l'endroit de *dharmas* associés aux *dṛṣṭis* de *dṛṣṭiparāmarśa* et de *śīlavrataparāmarśa, dharmas* qui sont à abandonner par les vérités de la destruction *(nirodha)* et du chemin *(mārga)*. Cet homme sera attaché à ces *dharmas* par l'*anunayasaṃyojana*, mais non pas par le *dṛṣṭisaṃyojana* : car il a abandonné le *dṛṣṭisaṃyojana* universel *(sarvatraga)* qui est abandonné par les vérités de la douleur *(duḥkha)* et de l'origine *(samudaya)*, et il n'existe pas de *dṛṣṭisaṃyojana* non-universel qui porte sur ces *dharmas* ou qui leur soit associé.[1] [2 a] — Toutefois le *dṛṣṭyanuśaya* est en activité à l'égard de ces *dharmas*, car les deux *dṛṣṭis* qui sont *parāmarśa (parāmarśasaṃyojana)*, et qui ne sont pas encore abandonnées, sont en activité par association.

1. Il existe un *dṛṣṭisaṃyojana* non-universel *(asarvatraga)* consistant en *mithyādṛṣṭi*, à abandonner par les vérités de *nirodha* et de *mārga* ; mais son objet est les *dharmas* purs (v. 18) : il ne porte pas sur les *dharmas* associés aux *parāmarśas*.

Pourquoi fait-on des trois premières *dṛṣṭis* un *saṃyojana*, le *dṛṣṭisaṃyojana*, et des deux dernières un autre *saṃyojana*, le *parāmarśasaṃyojana* ?

41 c-d. En raison du nombre égal des choses *(dravyas)*, en raison de leur caractère commun de *parāmarśa*, deux *dṛṣṭis* constituent un *saṃyojana* à part.[1]

Les trois premières *dṛṣṭis* font dix-huit choses distinctes : *mithyādṛṣṭi* du Kāmadhātu à abandonner par chacune des quatre vérités, etc. (v. 4, 5) ; de même les deux dernières (12 *dṛṣṭiparāmarśas*, 6 *śīlavrataparāmarśas*).

Les deux dernières *dṛṣṭis* sont, de leur nature, estime *(parāmarśa)*, non pas les trois premières. Elles prennent les premières pour objet, et la réciproque n'est pas vraie.

Pourquoi faire de l'envie et de l'avarice *(īrṣyā, mātsarya)* deux *saṃyojanas*, alors que les autres *paryavasthānas* (v. 47) ne sont pas autant de *saṃyojanas* distincts (Vibhāṣā, 50, 7) ?

42. L'envie et l'avarice constituent chacune un *saṃyojana* parce que, parmi les *paryavasthānas*, elles sont à la fois complètement mauvaises et indépendantes.[2]

' Indépendantes ', c'est-à-dire liées à la seule nescience (v. 14). — Ces deux caractères ne se rencontrent pas dans les autres *paryavasthānas*.

D'après une autre opinion — d'après l'auteur — cette raison est bonne pour le docteur qui n'admet que huit *paryavasthānas* ; mais pour le docteur qui admet dix *paryavasthānas* (ci-dessous p. 90), la raison proposée ne lève pas la difficulté, car le *krodha* et le

1. rdzas daṅ mchog ḥdzin ḥdra baḥi phyir / lta gñis kun tu sbyor gzhan no = [*dravyaparāmarśasāmyād*] *dṛṣṭī saṃyojanāntaram* // — Vibhāṣā, 54, 6.

2. *yata ekāntākuśalasvatantram ubhayaṃ* [*tataḥ* /]
īrṣyāmātsaryam eṣūktaṃ [*pṛthak saṃyojanadvayam* //]
gaṅ phyir gñis ka ḥaṅ geig tu ni / mi dge raṅ dbaṅ de yi phyir / phrag dag ser sna de dag la(s) / logs śig tu sbyor gñis su bśad /

mrakṣa présentent aussi le double caractère d'être mauvais et indépendants : ils devraient, eux aussi, être classés comme *saṃyojanas.* [1]

Bhagavat dit ailleurs [2] que, parmi les *saṃyojanas,*

43 a. Cinq sont ' inférieurs '. [3]

A savoir *satkāyadṛṣṭi, śīlavrataparāmarśa, vicikitsā, kāmacchanda* et *vyāpāda.*

1. Vyākhyā : « La raison proposée ne lève pas la difficulté » *(na bhavaty ayaṃ parihāraḥ).* Quelle est donc la raison à donner ? Sur ce point, Saṃghabhadra dit (xxiii. 5, fol. 60, 8, fol. 29) : « En raison de leur intense activité, l'*īrṣyā* et le *mātsarya* constituent des *saṃyojanas* à part ..... ». — La Vyākhyā reproduit l'essentiel du texte de Saṃghabhadra et donne des fragments de la kārikā que ce maître ajoute aux kārikās de Vasubandhu dans la Samayapradīpikā (Nanjio 1266). — Hiuan-tsang adjuge à Vasubandhu la dite kārikā (fol. 1 b 2) et place ici dans le Bhāṣya (2 a 8-2 b 2) le commentaire que voici :

« Lorsqu'on admet l'existence de dix *paryavasthānas,* il faut dire : l'*īrṣyā* et le *mātsarya* constituent des *saṃyojanas* distincts pour quatre raisons : (1) en raison de leur intense activité *(abhīkṣṇasamudācāritvāt) ;* (2) parce qu'ils produisent, dans les bonnes destinées, manque de puissance et manque de biens *(alpeśākhya, alpabhogakāraṇatvāt)* — juste punition de la jalousie et de l'avarice ; (3) parce qu'ils indiquent l'ensemble des *kleśas (sarvasūcanāt),* qui sont ou tristes *(saṃtāpasahagata)* ou joyeux *(āmodasahagata) ;* (4) parce qu'ils tourmentent deux catégories *(dvipakṣakleśanatvāc ca ;* Vibhāṣā, 50, 8) : les laïcs et les religieux (jalousie des biens, jalousie des avantages spirituels) [2 b], les dieux et les Asuras, les dieux et les hommes, soi-même et autrui. Donc on les met à part *(mātsaryeṛṣye pṛthak kṛte).* [Bhagavat a dit : « les dieux et les hommes, ô Kauśika, sont liés par *īrṣyā* et *mātsarya* » : ce sont là par excellence *(ādhikyena)* les *kleśas* des bonnes destinées.]

Paramārtha adjuge aussi la kārikā à Vasubandhu : ..... La raison proposée ne lève pas la difficulté ..... La stance dit : « Parce qu'ils sont causes de non famille noble et non richesse, parce qu'ils impliquent tous les autres, parce qu'ils tourmentent deux catégories, *īrṣyā* et *mātsarya* sont des *saṃyojanas* à part ». Le commentaire dit : « Il y a d'autres maîtres qui disent que parmi les *paryavasthānas,* l'*īrṣyā* et le *mātsarya* présentent trois défauts. Par l'*īrṣyā,* on renaît de famille misérable ». — Pour reconstruire la kārikā, il faut donc écarter la première raison de Hiuan-tsang :

[*alpeśākhyālpabhogatvakāraṇasarvasūcanāt /*
dvipakṣakleśanatvāc ca mātsaryeṛṣye pṛthakkṛte //]

2. Madhyama, 56, 12 (= Majjhima, i. 432 ; Māluṅkyāputra = man-t'ông-tsè), Dīrgha, 8, 2, Saṃyukta, 21, 21. — Dīgha, ii. 92, 252, iii. 234, Aṅguttara, iv. 459, v. 17 ..... ;

3. *pañcadhāvarabhāgīyam*

On nomme ' inférieur ', *avarabhāgīya*, ce qui est en relation, ce qui est favorable à la ' partie inférieure ' *avarabhāga*, c'est-à-dire au Kāmadhātu [1] (Vibhāṣā, 49, 2). Or, parmi ces cinq *saṃyojanas* :

43 b-c. Deux font qu'on ne dépasse pas le Kāmadhātu ; trois font qu'on y retourne. [2]

Le *kāmacchanda* et le *vyāpāda* empêchent de sortir du Kāmadhātu ; la *satkāyadṛṣṭi* et les deux *saṃyojanas* restant font que, sorti du Kāmadhātu, on y retourne. Tels le geôlier d'une prison et ses adjoints.

D'après une autre opinion [3], [3 a] en raison des trois, on ne sort pas de l'état d'être inférieur *(sattvāvaratā)*, à savoir de la qualité de Pṛthagjana ; en raison des deux, on ne sort pas de la sphère inférieure, c'est-à-dire du Kāmadhātu. C'est pourquoi ces cinq *saṃyojanas* sont nommés ' inférieurs '.

Bhagavat dit, en effet, qu'on devient Srotaāpanna par l'abandon complet des trois *saṃyojanas* en question *(paryādāya trisaṃyojanaprahāṇāt)* [4]. Mais, d'autre part, le Srotaāpanna a abandonné en

1. Vibhāṣā, 49, 2. — « Pourquoi ces cinq sont-ils nommés *avarabhāgīya?* Quel est le sens de cette expression ? — Ces cinq *saṃyojanas* se manifestent (*samudācāra)* dans la sphère inférieure, sont abandonnés dans cette même sphère, lient la naissance (font renaître) et produisent fruits d'écoulement et de rétribution dans cette même sphère ».

2. gñis kyis ḥdod las mi ḥda la / gsum po yis ni phyir zlog byed = *dvābhyāṃ kāmānatikramaḥ* / [*tribhir nivartanam*]

3. *apare*, d'après la Vyākhyā, les Yogācāras. — Théorie exposée dans Vibhāṣā, *ibid.*

4. Ekottara, 16, 16 ; Saṃyukta, 36, 13, 47, 9. — Le Sūtra, d'après la Vyākhyā, commence : *kiyatā bhadanta srotaāpanno bhavati / yataś ca Mahānāmann āryaśrāvaka idaṃ duḥkham āryasatyam .. iyaṃ duḥkhanirodhagāminī pratipad āryasatyam iti yathābhūtaṃ prajānāti trīṇi cāsya saṃyojanāni prahīṇāni bhavanti parijñātāni tadyathā satkāyadṛṣṭiḥ śīlavrataparāmarśo vicikitsā ca / sa eṣāṃ trayāṇāṃ saṃyojanāṇāṃ prahāṇāt srotaāpanno bhavati avinipātadharmā saṃbodhiparāyaṇaḥ saptakṛdbhavaparamaḥ saptakṛtvo devāṃś ca manuṣyāṃś ca saṃsṛtya saṃdhāvya duḥkhasyāntaṃ kariṣyati.* — On peut comparer Dīgha, iii. 107 = 132 : *ayaṃ puggalo yathānusiṭṭhaṃ tathā paṭipajjamāno tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā sotaāpanno bhavissati avinipātadhammo niyato saṃbodhiparāyaṇo.* —

outre trois *dṛṣṭis ; antagrāhadṛṣṭi, mithyādṛṣṭi, dṛṣṭiparāmarśa.* Il semble que Bhagavat devrait nommer ces *dṛṣṭis* comme *saṃyojanas* liant à la qualité de Pṛthagjana.

43 c-d. Trois, parce qu'ils comprennent la porte et la racine.[1]

Il y a trois catégories de *kleśa*[2] : 1. simples *(ekaprakāra)*, à abandonner par la vue de la douleur, les *satkāyadṛṣṭi* et *antagrāhadṛṣṭi ;* 2. double, à abandonner par la vue de la douleur et du chemin, le *śīlavrataparāmarśa ;* 3. quadruples, à abandonner par la vue des quatre vérités, les *vicikitsā, mithyādṛṣṭi* et *dṛṣṭiparāmarśa.* — En indiquant les trois premiers *saṃyojanas,* Bhagavat indique la porte des autres *kleśas,* le commencement de chaque catégorie.

Il indique aussi la racine, car l'*antagrāhadṛṣṭi* est mise en mouvement *(pravartita)* par la *satkāyadṛṣṭi,* le *dṛṣṭiparāmarśa* par le *śīlavrataparāmarśa,* la *mithyādṛṣṭi* par la *vicikitsā.*

D'autres[3] disent :

44. Trois sont indiqués parce que trois choses font obstacle à l'arrivée à la délivrance : non-désir d'aller, erreur sur le chemin, doute sur le chemin.[4]

De même que, dans le monde, ces trois choses font obstacle à la marche vers un autre lieu, de même font obstacle à la marche vers la délivrance : a. la *satkāyadṛṣṭi,* qui inspire la crainte de la délivrance et fait qu'on ne désire pas y arriver; b. le *śīlavrataparāmarśa*

Puggalapaññatti, p. 12, définition du Pṛthagjana : *yassa ... tīṇi saṃyojanāni appahīnāni* ..... — Voir vi. 34 a-b, où notre Sūtra est commenté.

1. sgo daṅ rtsa ba bsdus phyir gsum = [*mūlamukhayoḥ saṃgrahāt trayam* //]

2. *triprakāraḥ kila kleśāḥ :* « Les *kleśas,* d'après l'Ecole, sont de trois sortes. » Il s'agit des *darśanaheya,* v. 4. — Hiuan-tsang : « La vraie explication est que, alors que le Srotaāpanna abandonne six *kleśas,* il est dit qu'il en abandonne trois, parce que ces trois comprennent .... »

3. *apare,* c'est-à-dire, d'après la Vyākhyā, l'auteur.

4. ḥgro mi ḥdod daṅ lam nor daṅ / lam la the thsom de sñed gcig / thar pa bgrod la gegs byed pa / de yi phyir na gsum bstan to = [*gamanāprārthanā*]*mārgavibhrama* [*mārgasaṃśayāḥ / mokṣagativighnakarās tāvantaḥ* ..... //]

par lequel, ayant recours à un autre chemin [3 b], on se trompe sur le chemin ; c. la *vicikiksā*, doute sur le chemin. Bhagavat, voulant enseigner que le Srotaāpanna a complètement abandonné ces trois obstacles, dit qu'il a abandonné trois *saṃyojanas*.

De même que Bhagavat caractérise cinq *saṃyojanas* comme ' inférieurs ' *(avarabhāgīya)*, de même [1]

45 a-c. Cinq ' supérieurs ', à savoir deux *rāgas*, ceux qui naissent du Rūpa et de l'Ārūpya, l'*auddhatya*, le *māna* et l'*avidyā*. [2]

Ils sont ' supérieurs ' : c'est dire qu'on ne peut franchir les sphères supérieures quand on ne les a pas abandonnés.

L'exposé des *saṃyojanas* est terminé. [3]

Combien de *bandhanas*, ' liens ' ? — Trois, à savoir tout le *rāga*, tout le *dveṣa*, tout le *moha*. [4]

Pourquoi ces trois seuls sont-ils nommés *bandhana ?*

45 d. En raison de la sensation, trois *bandhanas*. [5]

Il y a trois *bandhanas* en raison des trois sensations *(vitti, vedanā)* [4 a]. Le *rāga* fait *anuśayana*, c'est-à-dire ' prend gîte et croissance ', dans la sensation agréable, et en la prenant pour objet et par association ; dans la sensation désagréable, le *dveṣa ;* dans la sensa-

1. Dīrgha, 8, 2 ... Vibhāṣā, 49, 6 : « ... Ils font qu'on va en haut, qu'on se tourne vers le haut, que la série renaisse en haut ... »

2. goṅ maḥi cha daṅ mthun lṅa ñid / gzugs daṅ gzugs med las skyes paḥi / ḥdod chags gñis rgod ṅa rgyal rmoṅs = *pañcadhaivordhvabhāgīyaṃ* [*rūpārūpyajarañjane / auddhatyamānamohāś ca*] — *rañjane* pour *rāgau* est bien douteux.

3. [*saṃyojanadaśā niṣṭhitā*]

4. Ekottara, 9, 9, Saṃyukta, 34, 4. — Le *rāga* est des trois sphères et aussi le *moha (avidyā) :* tout le *rāga*, tout le *moha* = le *rāga* et le *moha* à quelque sphère et à quelque espèce (mode d'expulsion, v. 5) qu'ils appartiennent. Le *dveṣa (pratigha)* est du seul Kāmadhātu : tout le *dveṣa* = le *dveṣa* quelle que soit son espèce.

Les *bandhanas* ne figurent pas dans les listes du Saṃgītisuttanta, etc. ; mais voir Saṃyutta, iv. 292.

5. *vittivaśāt tribandhanam* // — Voir ci-dessus p. 2, n. 1 et v. 55 a-b.

tion d'indifférence (ii. 8 c), le *moha* et, non pas de la même manière, le *rāga* et le *dveṣa* [1]. Ou bien la règle qui précède vise la sensation personnelle.

Les *anuśayas* ont été expliqués ci-dessus. [2]

Il faut maintenant expliquer les *upakleśas*. Les *kleśas* sont *upakleśas*, parce qu'ils souillent la pensée *(cittopakleśanāt = cittakleśakaraṇāt)*.

46. Les mentaux souillés, faisant partie du *saṃskāraskandha*, différents des *kleśas*, ils sont aussi des *upakleśas*, sans être des *kleśas*. [3]

Les *dharmas* différents des *kleśas*, mentaux souillés, inclus dans le *saṃskāraskandha* (i. 15) [4 b], ils sont seulement *upakleśas* — *upakleśa*, c'est-à-dire : qui se trouve près du *kleśa*, ou auprès duquel

1. *sukhāyāṃ vedanāyāṃ rāgo 'nuśete ālambanasaṃprayogābhyām / duḥkhāyāṃ dveṣaḥ / aduḥkhāsukhāyāṃ mohaḥ / na tathā rāgadveṣau.*

C'est-à-dire : il y a *rāga* et *dveṣa* à l'occasion de la sensation d'indifférence, mais non pas de la même manière qu'il y a *moha* ; celui-ci, étant stupide *(apaṭu)*, se développe plus aisément dans la sensation d'indifférence qui est stupide. Ou bien il faut entendre que la règle vise *rāga, dveṣa, moha*, relatifs à la sensation personnelle. — D'autres entendent : Non pas de la même manière le *rāga* et le *dveṣa* ; c'est-à-dire : le *dveṣa* entre en exercice à l'occasion de la sensation agréable de notre ennemi prise comme objet *(ālambanataḥ)* ; de même le *rāga* à l'occasion de la sensation désagréable de notre ennemi. Ou bien la règle s'entend de la sensation personnelle : *rāga* dans la sensation agréable qu'on éprouve soi-même, et parce qu'elle est prise comme objet et par association ; non pas dans la sensation agréable de notre ennemi. (Vyākhyā). — Comparer Nettippakaraṇa, p. 32 : *adukkhamasukhāya hi vedanāya avijjā anuseti.*

Comparer Yogasūtra, ii. 7-8 ; *sukhānuśayī rāgaḥ / duḥkhānuśayī dveṣaḥ.*

Voir ci-dessus la théorie des *svalakṣaṇakleśas*, v. 23.

2. Hiuan-tsang fait de ceci un *pāda*, avec un court commentaire : « Quels sont les *anuśayas ?* — La kārikā dit : « Les *anuśayas* ont été dits » — Le Bhāṣya dit : « Les *anuśayas* sont six, ou sept, ou dix, ou quatre-vingt-dix-huit, comme on l'a expliqué. Les *anuśayas* ayant été expliqués, on demande ce que sont les *upakleśas.* »

3. ñon moṅs las gzhan ñon moṅs can / sems byuṅ ḥdu byed phuṅ zhes pa / gaṅ de ḥaṅ ñe baḥi ñon moṅs te / de dag ñon moṅs zhes mi bya

ye 'py anye caitasāḥ [kliṣṭāḥ saṃskāraskandhasāhvayāḥ / kleśebhyas ta upakleśā na te kleśā itīritāḥ //]

se trouve le *kleśa (samīpavartin),* [qui est produit à la suite du *kleśa*] — ils ne sont pas *kleśas,* n'étant pas racines [1] : les *upakleśas* qui sont énumérés dans cette partie de l'Ecriture *(pravacanabhāga)* qui s'appelle le Kṣudravastuka. [2]

Nous expliquerons maintenant la relation des *kleśas* avec les *paryavasthānas* et avec les *kleśamalas* (voir p. 94, l. 5). Quels sont les *paryavasthānas ?*

47-48 a. *Āhrīkya, anapatrāpya, īrṣyā, mātsarya, auddhatya, kaukṛtya, styāna, middha :* le *paryavasthāna* est de huit sortes ; *krodha* et *mrakṣa.* [3]

Le *kleśa* est aussi *paryavasthāna,* ainsi qu'il résulte du texte : « On éprouve une douleur qui procède du *paryavasthāna* qu'est la concupiscence ». [4]

1. La Vyākhyā cite le Śāstra : *ye yāvat kleśā upakleśā api te syuḥ / upakleśā na kleśāḥ.*

Les *upakkilesa* d'Aṅguttara, ii. 53, Atthasālinī, 380, n'ont rien à voir avec les passions ou *kleśas.*

2. Par ces mots : « ceux qui sont énumérés dans le Kṣudravastuka », l'auteur exclut la *cetanā,* etc. — La Vyākhyā cite la liste du Kṣudravastuka, avec des lectures malheureusement douteuses : *arati, vijṛmbhikā* (Aṅguttara i. 3, Saṃyutta v. 64, Vibhaṅga p. 351, Visuddhimagga, 33), *cetaso līnatva, tandrī* (= *jaḍatā*), *bhakte 'samatā* (= *bhattasammada)* [voir ci-dessous v. 59 b], *nānātvasaṃjñā, a[yoniśo]manaskāra, kāyadauṣ[hulya, śṛṅgī* (= *siṅga,* Vibhaṅga, 351; Aṅguttara, ii. 26 ; Morris, 1885, p. 53), *tintilīkā* (?) MS. *bhittirīkā ;* Vibhaṅga, 351, Aṅguttara, v. 149, *tintiṇa* = *nillajja), anārjavatā, amārdavatā, asabhāgānuvartanā (asabhāgavutti), kāmavitarka* (Mahāniddesa, p. 501), *vyāpādavitarka, vihiṃsāvitarka, jñātivitarka, janapadavitarka, amaravitarka* [v. 59 b], *apamanyanāpratisaṃyukta vitarka* (?) (MS. *acaranyanā°* ; Mahāniddesa, etc. : *parānuddayatā°*), *kulodayatāpratisaṃyukta vitarka, śokaduḥkhadaurmanasya-upāyāsāḥ.* Voir ii. 27, trad. p. 165 ; ci-dessous p. 99.

Saṃghabhadra se contente d'indiquer le nombre des *upakleśas,* 21, ce qui confirme notre liste. — Neuf *vitakkas* dans Mahāniddesa.

3. ṅo thsa med daṅ khrel med daṅ / phra dog ser sna rgod pa daṅ / ḥgyod daṅ rmugs daṅ gñid daṅ ni / kun nas dkris pa rnam pa brgyad / khro daṅ ḥchab paḥo

[*āhrīkyam anapatrāpyam īrṣyā mātsaryam uddhatiḥ /*
kaukṛtyastyānamiddhāni paryavasthānam aṣṭadhā //
krodho mrakṣaś ca]

4. *kleśo 'pi hi paryavasthānaṃ kāmarāgaparyavasthānapratyayaṃ duḥkhaṃ pratisaṃvedayata iti sūtravacanāt.* — Voir ci-dessus p. 3, 4.

Le Prakaraṇapādaśāstra (1. 5) enseigne qu'il y a huit *paryavasthānas* : le système des Vaibhāṣikas en admet dix, en ajoutant *krodha* et *mrakṣa*.

1-2. *āhrīkya* et *anapatrāpya*, comme ii. 32.

3. *īrṣyā*, envie, la dissatisfaction de la pensée au sujet de la prospérité d'autrui. [5 a]

4. *mātsarya*, avarice *(mā mattaḥ saratu)*, ' ténacité ' *(āgraha*, Mahāvyutpatti, 109, 29) de la pensée, qui s'oppose au don soit spirituel *(dharma)*, soit matériel *(āmiṣa)* (iv. 113) (Atthasālinī, 373).

5. L'*auddhatya*, dissipation, comme ii. 26.

6. *kaukṛtya*, regret, comme ii. 28. — Le *kaukṛtya* est bon ou mauvais : c'est seulement le *kaukṛtya* souillé qui est *paryavasthāna*.

7. *styāna*, torpeur, comme ii. 26 *(kāyacittākarmaṇyatā)*.

8. *middha*, langueur (ii. 27, vii. 11 d), la compression *(abhisaṃkṣepa)* de la pensée qui rend celle-ci incapable de commander au corps *(kāyasaṃdhāraṇa)*.[1]

Le *middha* est bon, mauvais, non défini ; c'est seulement le *middha* souillé qui est *paryavasthāna* (ii. 30 c-d).

9. *krodha*, colère (ii. 27), irritation *(āghāta)* de la pensée à l'égard des êtres vivants et des choses *(sattva* et *asattva)*, irritation distincte du *vyāpāda* et de la *vihiṃsā*.[2]

10. *mrakṣa*, hypocrisie, cacher ses fautes (ii. 27).[3]

Quelle est l'origine des *paryavasthānas* ?

1. Il y a ' compression ' de la pensée dans le recueillement *(samāpatti)* ; donc on ajoute : « qui la rend incapable .... » pour préciser.

2. *amī ... sattvāḥ ... vadhyantāṃ vā śīryantāṃ vā anayanavyasanam āpadyantām ityākārapravṛtto vyāpādaḥ / sattvākarṣaṇasaṃtrāsatarjanādikarmapravṛttā vihiṃsā / tābhyām anyaḥ sattvāsattvayor āghātaḥ krodhaḥ / tadyathā śikṣākāmasya bhikṣoś cittaprakopaḥ kaṇṭakādiṣu ca prakopa iti /*. — Le *vyāpāda* se manifeste par l'imprécation ou malédiction : « Puissent-ils périr, aller à la male heure ! » ; la *vihiṃsā*, par les mauvais traitements, la menace, etc. ; le *krodha* diffère des précédents : c'est une irritation contre gens et choses, le mécontentement d'un Bhikṣu qui désire qu'on l'instruise (?) ou à l'endroit des épines, etc.

3. Voir iv. 4, trad. p. 20, note.

48 b-**49** b. Du *rāga* procèdent *āhrīkya, auddhatya, mātsarya.* On n'est pas d'accord en ce qui regarde le *mrakṣa.* De l'*avidyā* procèdent *styāna, middha, anapatrāpya.* De la *vicikitsā* procède *kaukrtya.* Du *pratigha* procèdent *īrṣyā* et *krodha.* [1]

' procéder ', c'est-à-dire être l'écoulement (*niṣyanda,* ii. 57 c).

On n'est pas d'accord en ce qui concerne le *mrakṣa :* d'après les uns, il procède de la soif *(tṛṣṇā),* d'après d'autres, de la nescience *(avidyā) ;* d'après d'autres, de l'une et de l'autre suivant qu'il s'agit de personnes qui savent ou qui sont ignorantes. [2]

C'est ainsi que ces dix *upakleśas* sont l'écoulement des *kleśas.* [3]

[De même que des choses sales *(mala)* sortent du corps, de même les *kleśamalas,* ' ordures des *kleśas* ', sortent des *kleśas*]. Quels sont les *kleśamalas ?*

49 c-**50** b. D'autres *upakleśas* sont les six *kleśamalas, māyā, śāṭhya, mada, pradāśa, upanāha* et *vihiṃsā.* [4] [5 b]

1. *māyā,* tromperie, le *dharma* qui fait qu'on trompe autrui *(paravañcanā).*

1. ḥdod chags kyis / ṅo thsa med rgod ser sna bslaṅ / ḥchab la rtsod do ma rig las / rmugs daṅ gñid daṅ khrel med do / the thsom las ḥgyod khro ba daṅ / phra dog khoṅ kroḥi rgyu las byuṅ = [*rāgotthā āhrīkyauddhatyamatsarāḥ / vivādo mrakṣe 'vidyātaḥ styānaṃ (tu) middham atrapā* //] *kaukṛtyaṃ vicikitsātaḥ* [*krodherṣye pratighodbhave* /]

2. *jñātājñātānām.* Le chinois comprend : « Suivant qu'il s'agit de personnes qui ignorent ou qui savent ». La Vyākhyā explique : *rājādibhir jñātānāṃ mrakṣavatāṃ pudgalānāṃ mrakṣas tṛṣṇāniṣyando mā me lābhasatkāro na bhaviṣyatīti / ajñātānām avidyāniṣyandaḥ karmatyakatām* (??) *aśraddadhānas tadavadyaṃ pracchādayati / na parasyāntike viśuddhyarthaṃ deśayati* / — On cache ses fautes, soit parce qu'on craint quelque dommage ou quelque perte de crédit ; ou bien parce qu'on ne croit pas pouvoir « franchir ses actes » *(karmavyatikrama* ?) et qu'on s'abstient de s'en confesser pour s'en purifier : comme on devrait. — *jñāta* = *yasassī,* Majjhima, iii. 38.

3. Manque ici dans Hiuan-tsang.

4. gzhan yaṅ ñon moṅs dri ma drug / sgyu daṅ *gyo* daṅ rgyags pa daṅ / de bzhin ḥthsig daṅ khon ḥdzin daṅ / rnam ḥthse = [*anye 'pi ṣaṭ kleśamalā māyā śāṭhyam madas tathā / pradāśa upanāhaś ca vihiṃsanaṃ ca*]

2. *śāṭhya*, dissimulation, tortuosité de la pensée, qui fait qu'on ne dit pas les choses comme elles sont, soit qu'on ne nie pas quand on devrait le faire [1], soit qu'on s'explique d'une manière confuse.

3. *mada*, comme ii. 34 c-d.

4. *pradāśa*, l'estime qu'on a du mal *(sāvadyavaṣṭuparāmarśa)* qui fait qu'on n'accepte pas les remontrances.

5. *upanāha*, inimitié.

6. *vihiṃsā*, hostilité qui se traduit par faits et paroles nuisibles à autrui. (voir p. 90, n. 2).

50 b-**51** b. Du *rāga* procèdent la *māyā* et le *mada* ; du *pratigha*, l'*upanāha* et la *vihiṃsā* ; le *pradāśa* du *dṛṣṭiparāmarśa* ; le *śāṭhya* de la *dṛṣṭi*. [2]

Le *śāṭhya* est l'écoulement de la *dṛṣṭi*, car il est dit dans une stance : « Qu'est-ce que la tortuosité *(kauṭilya)* ? — La vue coupable ». [3]

Les *paryavasthānas* et les *malas* naissent des *kleśas* ; ils sont donc *upakleśas*.

Comment les uns et les autres sont-ils abandonnés ?

51 c-**52** b. *āhrīkya, anapatrāpya, styāna, middha* et *auddhatya* sont abandonnés par la vue et la méditation ; les autres *parya-*

1. gaṅ gis yaṅ dag pa ji lta ba bzhin mi ḥchags kyi gtam rluṅ skur ba ḥam mi gsal bar byed paho. — Nous avons rencontré la même expression iv. 8 a (gtam rluṅ bskur baḥi phyir bdag ñid rnam par bsṅags so), où Hiuan-tsang traduit : « pour éviter l'enquête d'Aśvajit. » Il traduit ici : « Soit que faussement pas nier ..... ». — D'après P. Cordier, iv. 8 a : « Pour émettre un souffle de paroles, fit son propre éloge », c'est-à-dire « Pour n'émettre que des paroles vaines ..... », et v. 49 : « La pensée tortueuse grâce à laquelle, ne reconnaissant pas la réalité telle qu'elle est, on émet des paroles vides de sens ou obscures. — Voir ci-dessous p. 93.

2. sgyu daṅ rgyags pa ni / ḥdod chags las skyes khon ḥdzin daṅ / rnam ḥthse khon khro las skyes so / ḥthsig pa lta ba mchog ḥdzin las / gyo ni lta bas kun nas bslan / = [*rāgajau / māyāmadau pratighaje upanāhavihiṃsane // pradāśo dṛkparāmarśāt śāthyaṃ dṛṣṭisamutthitam //*]

3. D'après Paramārtha : *kauṭilyam iti katamo dharmaḥ / mithyādṛṣṭyādidṛṣṭiḥ*. — Voir iv. 59.

vasthānas et les *malas* [6 a], étant autonomes, sont seulement abandonnés par la méditation.[1]

Cinq *paryavasthānas* — à savoir les cinq dont le premier est *āhrīkya* — étant associés *(saṃprayukta)* à deux *kleśas*, sont doubles, à abandonner par vue et par méditation. Ils sont abandonnés par la vue de la vérité par laquelle est abandonné le *kleśa* auquel ils sont associés. Les autres *paryavasthānas*, l'*īrṣyā* et les suivants, sont abandonnés par la seule méditation : en effet ils sont de la catégorie dite ' autonome '[2], étant associés à la seule *avidyā* qui est abandonnée par méditation. Il en va de même des *kleśamalas*.

Les *upakleśas* sont-ils tous mauvais *(akuśala)* ?

52 c-d. Dans le Kāmadhātu, trois sont de deux espèces ; les autres sont mauvais ; au-delà, les *upakleśas* sont non-définis.[3]

Le *styāna*, l'*auddhatya* et le *middha* sont mauvais et non-définis. Au-dessus du Kāmadhātu, pour autant qu'ils y existent, les *upakleśas* sont non-définis *(avyākṛta)*.

Combien d'*upakleśas* dans les diverses sphères [6 b] ?

53 a-b *māyā* et *śāṭhya* dans le Kāmadhātu et dans le premier *dhyāna*, puisque Brahmā cherche à tromper.[4]

Ces deux *upakleśas* existent dans deux sphères, Kāma et Rūpa. On ne peut en douter, car Mahābrahman s'appliqua à décevoir l'Āyuṣman Aśvajit en donnant de soi-même une définition inexacte.[5]

1. de la ṅo thsa med pa daṅ / khrel med rmugs gñid rgod rnam gñis / de las gzhan ni bsgom spaṅ bya / raṅ dbaṅ de bzhin dri ma rnams / = [*tatrāhrīkyānapatrāpyastyānamiddhoddhati dvidhā* //] *tebhyo' nye bhāvanāheyāḥ* [*svātantrikās tathā malāḥ* /]

En lisant *uddhati* pour *auddhatya*.

2. *svatantra* = *na rāgādiparatantrāḥ*, ne dépendant pas du *rāga*, etc.

3. ḥdod na mi dge gsum rnam gñis / de yan chad ni luṅ ma bstan = [*kāme 'śubhā dvidhā trīṇi*] *pareṇāvyākṛtās tataḥ* /

4. *śāṭhyaṃ māyā ca kāmādyadhyānayor brahmavañcanāt* //

5. vitathātmasaṃdarśanatayeti vitathasyātmanaḥ saṃdarśanatayā mahābrah-

Nous avons déjà traité de ce point (ii. 31, iv. 8 a, v. 49 c) ; nous y revenons à l'occasion de la règle relative aux *upakleśas.*

53 c-d. *styāna, auddhatya* et *mada* dans les trois sphères. Les autres dans le Kāmadhātu. [1]

Des seize *upakleśas,* dix *paryavasthānas* et six *malas,* onze existent dans le Kāmadhātu seulement. Excepter *māyā, śāṭhya, styāna, auddhatya* et *mada.*

Parmi les *kleśas* et *upakleśas,* combien sont du domaine de l'organe mental *(manas)* seul, combien du domaine des six connaissances *(ṣaḍvijñānabhūmika)* ?

54. Sont du domaine du *manovijñāna* ceux qui sont abandonnés par la vue des vérités, plus le *māna* et le *middha,* plus les *upakleśas* autonomes. Les autres ont pour appui les six connaissances. [2]

kleśas et *upakleśas* qui sont abandonnés par la vue *(darśana)* s'appuient sur le seul *manovijñāna ;* ainsi que *māna* et *middha* qui sont abandonnés par méditation *(bhāvanā) ;* car ces deux, dans leur totalité (dans les trois sphères), sont du domaine du *manas.* De même les *upakleśas* autonomes *(svatantra : īrṣyā, mātsarya,* etc.) abandonnés par méditation.

Les autres s'appuient sur les six connaissances : le *rāga* abandonné par méditation, le *pratigha,* l'*avidyā ;* les *upakleśas* qui

mā āyuṣmantam aśvajitaṃ vañcayituṃ pravṛttaḥ / kutremāni brahman mahābhūtāny apariśeṣaṃ nirudhyanta iti pṛṣṭo 'prajānan kṣepam akārṣit / aham asmi brahmā mahābrahmā īśvaraḥ kartā nirmātā sraṣṭā [dhyakṣaḥ] pitṛbhūto bhūtabhavyānām iti *māyayā* vañcayitum ārabdhaḥ / atha sa mahābrahmā aśvajitaṃ kare gṛhītvā ekānte asthād ekānte sthitaś cedam uktavān / vidyamāne tathāgate māṃ praṣṭavyaṃ manyase itīdam asya *śāṭhyaṃ* dṛśyate / svapariṣallajjayā hy ātmīyām a[kuśala]tāṃ nigūhamānaḥ sa tathā kṛtavān iti /

Le MS. porte *sraṣṭā tyajaḥ pitṛbhūto* ; Dīgha, i. 221 : *nimmātā seṭṭho sañjitā vasī pitā* (sur *sañjitā,* O. Franke, p. 26) ; Dīrgha (xxiii. 9, 83) : *sraṣṭā nirmātā asmi sattvānām pitā mātā* (S. Lévi).

1. *styānauddhatyamadā dhātutraye* [*'nye kāmadhātujāḥ* //]
2. *samānamiddhā dṛgheyā manovijñānabhūmikāḥ*]
upakleśāḥ svatantrāś cā[*nye ṣaḍvijñānasāśrayāḥ* //]

sāśraya (?). — gzhan ni rnam śes drug rten can.

leur sont associés, *āhrīkya, anapatrāpya, styāna, auddhatya*, et ceux qui sont nommés parmi les *kleśamahābhūmikas (āśraddhya, kausīdya* et *pramāda)* (ii. 26 a-c).

On demande avec quels organes de sensation *(sukhendriya*, etc., ii. 7), les *kleśas* et *upakleśas* sont associés *(saṃprayukta)*.

I. D'abord, en ce qui concerne les *kleśas* du Kāmadhātu.

55 a-b. Le *rāga* est associé aux deux sensations agréables : le *pratigha*, le contraire.[1]

Le *rāga* est associé au plaisir *(sukhendriya)* et à la satisfaction *(saumanasyendriya)*, le *pratigha* (ou *dveṣa)* au déplaisir *(duḥkhendriya)* et à la dissatisfaction *(daurmanasyendriya)*, car *rāga* et *pratigha* ont respectivement pour aspect joie et abattement *(harṣa, dainyākāravartin)*, car tous deux appartiennent aux six connaissances *(vijñānas)*. [7 b]

55 c. L'*avidyā* avec tous.[2]

Etant associée à tous les *kleśas*, l'*avidyā* est associée aux cinq sensations.[3]

55 c-d. La vue de négation avec la dissatisfaction et la satisfaction.[4]

La *mithyādṛṣṭi* est associée à dissatisfaction, chez les hommes qui ont fait des actions méritoires, et qui regrettent que ces actions soient sans fruit ; elle est associée à la satisfaction, chez les pécheurs.

56 a. La *vicikitsā* avec la dissatisfaction.[5]

1. bde ba dag daṅ ḥdod chags su / mthsuṅs ldan zhe sdaṅ bzlog paḥo = *sukhābhyāṃ [saṃyuto rāgaḥ pratighas tadviparyayāt* /]

Voir v. 45 d.

2. ma rig pa dag thams cad daṅ = *sarvair avidyāḥ*

3. D'après Hiuan-tsang : « L'*avidyā* est associée aux quatre premiers *indriyas, (sukha, saumanasya, duhkha, daurmanasya)*, ayant aspect de joie et d'abattement et appartenant aux six *vijñānas* ».

4. med lta yid bde sdug bsñal daṅ = [*manasaḥ sukhaduḥkhena nāstidṛk* //] — Le Bhāṣya explique : *manaḥsukha = saumanasya*.

5. yid mi bde daṅ the thsom mo = [*manoduḥkhena vimatiḥ*]

Car celui qui doute, aspirant à la certitude, est dissatisfait.

56 b. Les autres avec la satisfaction.[1]

Les autres — c'est-à-dire les *dṛṣṭis*, à l'exception de la *mithyā-dṛṣṭi*, et le *māna* — sont associés à la satisfaction, car ils ont l'aspect de joie *(harṣākāravartitvāt)*.

Quels *anuśayas* avons-nous considéré jusqu'ici ?

56 b. Dans le Kāmadhātu.[2]

Ayant indiqué les différences de ces *anuśayas*, l'auteur marque un caractère commun.

56 c. Tous avec l'indifférence.[3]

Tous ces *anuśayas* sont associés à l'*upekṣendriya*, car, dit l'Ecole, il y a nécessairement indifférence *(upekṣā saṃtiṣṭhate)* au moment où la série du *kleśa* va se rompre.

II. En ce qui concerne les *kleśas* des sphères supérieures.

56 c-d. Dans les étages supérieurs, ils sont associés avec leurs sensations propres, à déterminer d'après l'étage.[4]

Dans les étages supérieurs, les *anuśayas* sont associés avec les sensations *(indriya)* qui leur sont propres, pour autant que ces sensations y existent (voir ii. 12, viii. 12).

Dans l'étage — premier *dhyāna* — où il y a quatre connaissances *(vijñānas)*, vue, ouïe, tact, connaissance mentale — les *anuśayas* qui se produisent avec chacune de ces connaissances sont associés aux sensations propres à cette connaissance : il s'y trouve (1) sensation de plaisir *(sukhendriya)* correspondant aux connaissances de vue, ouïe et tact ; (2) sensation de satisfaction *(saumanasyendriya)*

1. gzhan yid bde daṅ = [*anye sukhena* ??]
2. ḥdod las skyes = [*kāmajāḥ*]
3. btan sñoms daṅ kun = [*sarva upekṣayā*]
4. sa goṅ ma / sa ji bzhin du raṅ raṅ daṅ = [*svaiḥ svair yathābhūmy ūrdhvabhūmikāḥ* //]

correspondant à la connaissance mentale ; (3) sensation d'indifférence *(upekṣendriya)* correspondant aux quatre connaissances.[1]

Dans les étages — deuxième *dhyāna*, etc. — où se trouve seulement la connaissance mentale [8 a], les *anuśayas* qui se produisent avec cette connaissance sont associés aux sensations propres à cette connaissance dans l'étage en question[2] : deuxième *dhyāna*, *saumanasya* et *upekṣā* ; troisième *dhyāna*, *sukha* et *upekṣā* ; quatrième *dhyāna* et *ārūpyas*, *upekṣā*.

III. En ce qui concerne les *upakleśas* :

57 a-c. *kaukṛtya*, *īrṣyā*, *krodha*, *vihiṃsā*, *upanāha* et *pradāśa*, avec la dissatisfaction.[3]

Ces *upakleśas* sont associés au *daurmanasyendriya* parce qu'ils ont pour mode l'abattement et appartiennent au domaine du *manas*.

57 d. *mātsarya*, le contraire.[4]

Le *mātsarya* est associé au *saumanasyendriya* ; il a pour mode la joie, car il procède de la convoitise *(lobhānvayatvena)*.

58 a-b. *śāṭhya*, *māyā*, *mrakṣa*, *middha*, associés à l'un et à l'autre[5].

Associés au *saumanasyendriya* et au *daurmanasyendriya* : il arrive que l'on trompe autrui avec satisfaction [8 b], il arrive qu'on le trompe avec dissatisfaction.

1. Le Bhāṣya résume ces explications : *caturvijñānakāyikāś caturvijñānakāyikaiḥ saṃprayuktāḥ*.

2. Bhāṣya : *manobhūmikā manobhūmikair eva saṃprayuktāḥ* : « les *anuśayas* du domaine du *manas* sont associés aux seuls *indriyas* du domaine du *manas* ».

3. ḥgyod daṅ phrag dog khro ba daṅ / rnam thse khon du ḥdzin pa daṅ / thsig pa yid mi bde ba daṅ = [*daurmanasyena kaukṛtyam īrṣyā krodho vihiṃsanam / upanāhaḥ pradāśaś ca*]

4. ser sna dag ni bzlog pa yin = [*mātsaryaṃ tadviparyayāt* //]

5. gyo daṅ sgyu daṅ hchab pa gñid / gñis ka daṅ ldan pa = [*śāṭhyamāyāmiddhamrakṣā ubhayasaṃyutāḥ*]

58 b-c. *mada* avec les deux sensations âgréables.[1]

Dans le troisième *dhyāna*, le *mada* est associé au *sukhendriya* ; en dessous, au *saumanasyendriya*[2] ; au dessus, à l'*upekṣendriya*. Donc

58 c. L'indifférence va partout.[3]

Tous sont associés à l'*upekṣā*. De même qu'il n'y a pas de restriction à l'association des *kleśas* et des *upakleśas* avec l'*avidyā*, de même avec l'*upekṣā*.

58 d. Les quatre autres avec cinq[4].

Quatre *paryavasthānas* — à savoir *āhrīkya, anapatrāpya, styāna, auddhatya* — sont associés aux cinq sensations, parce que les deux premiers sont *akuśalamahābhūmika*, les deux derniers *kleśamahābhūmika* (ii. 26).

Se plaçant à un autre point de vue, le Sūtra[5] déclare que, parmi les *kleśas* et *upakleśas*, il y a cinq *nīvaraṇas*, ' obstacles ' [9 a] : 1. *kāmacchanda*, 2. *vyāpāda*, 3. *styānamiddha*, 4. *auddhatya-kaukṛtya*, 5. *vicikitsā*.

S'agit-il des *styāna-auddhatya-vicikitsā* des trois sphères, du seul

1. bde dag / rgyags pa = [*madaḥ* / *sukhābhyām*] — Lire sans doute : *bde dag daṅ* / *rgyags pa* et (p. 97 n. 5) *ldan* au lieu de *ldan pa*.

2. D'après Hiuan-tsang : « .... au-dessous, au *saumanasyendriya*. Les *upakleśas* décrits ci-dessus sont tous associés à l'*upekṣendriya*, car au moment de la rupture de la série (voir ci-dessus p. 96, l. 13) tous se trouvent avec *upekṣā*, car il y a une *pratipad* (vi. 66) qui est exclusivement d'*upekṣābhūmi*. De même qu'il n'y a pas de restriction .....

3. btaṅ sñoms kun tu ḥgro = [*sarvagopekṣā*]

4. bzhi po gzhan ni lña dag daṅ = [*catvāro 'nye tu pañcabhiḥ* //]

5. Saṃyukta, 26, 28 ; Ekottara, 24, 2 ; le Sūtra cité iv. 77, trad. p. 167, note ; Vibhāṣā, 38, 1, cinq *nīvaraṇas*, sens de ce terme ; 48, 14, pourquoi énumérés dans cet ordre (opinion de Vasumitra, etc.).

D'après Abhidhammasaṅgaha, six *nīvaraṇas* (en ajoutant *avidyā*), voir Compendium, 172 et note (*nīvaraṇa* = obstacle au *dhyāna*) ; comp. Kośa, iv. trad. p. 201, n. 1, Atthasālinī, 377.

Kāmadhātu ? — Le Sūtra dit que les *nīvaraṇas* sont exclusivement mauvais [1] ; par conséquent

59 a. Les *nīvaraṇas* dans le Kāmadhātu. [2]

Pourquoi le *styāna* et le *middha*, l'*auddhatya* et le *kaukṛtya* constituent-ils, en groupe, deux *nīvaraṇas ?*

59 b-c. Deux font un *nīvaraṇa*, parce qu'ils ont même contraire, même aliment, même résultat. [3]

' contraire ' *(vipakṣa)*, c'est-à-dire contrecarrant *(pratipakṣa)*, contre-aliment *(anāhāra)*.

Le Sūtra enseigne que *styāna* et *middha* ont même aliment, même contre-aliment : « Quel est l'aliment du *styāna-middha ?* Cinq *dharmas*, à savoir *tandrī, arati, vijṛmbhikā, bhakte 'samatā, cetaso līnatva.* — Quel est son contre-aliment ? [9 b] L'*ālokasaṃjñā.* » [4]

styāna et *middha* ont même action ou tâche *(kṛtya, kriyā)* : rendre la pensée languissante *(līna)*.

De même *auddhatya* et *kaukṛtya* ont même aliment, même contre-aliment, même effet. — Aliment : quatre *dharmas : jñātivitarka, janapadavitarka, amaravitarka, pūrva ..... saṃsargacaryānusmṛti* [5]. — Contre-aliment : le calme *(śamatha)*. — Effet : rendre la pensée non calme. [6]

1. *kevalo 'yaṃ paripūrṇo 'kuśalarāśir yad uta pañca nīvaraṇāni.* — Comparer Saṃyutta, v. 145.

2. *kāme nīvaraṇāni.* — Le *sthāna* de Yogasūtra, i. 30, est *styāna*.

3. *ekavipakṣāhārakṛtyatah* / [*dve ekam*]. — C'est la doctrine de Vibhāṣā, 38, 10.

4. Saṃyukta, 27. — Ci-dessus p. 89, n. 2 ; Saṃyutta, v. 64, Aṅguttara, i. 3, v. 113. — *ālokasaṃjñā*, Dīgha, iii. 49, 223.

5. Le Mahāniddesa (voir ci-dessus p. 89) cite ces trois *vitarkas :* préoccupation relative aux parents [Vibhāṣā : En raison des parents ou prospérant ou dépérissant, ou écartés ou réunis, on produit joie, tristesse, et la pensée engendre calcul ou prévision], relative au pays, relative aux immortels [Vibhāṣā : En raison du petit nombre d'années et de la vieillesse, faire du bien à autrui ...., produire joie ou tristesse] ; voir Vibhaṅga, p. 356 et Saundarananda xv. — Le quatrième aliment est le souvenir des réjouissances et fréquentations antérieures : rgod rtses pa rga ba dgaḥ mgur yoṅs su spyod pa rjes su dran pa.

6. *cetaso vyupasamo* dans Aṅguttara, i. 4.

Mais tous les *kleśas* sont ' obstacle ', *nīvaraṇa*. Pourquoi le Sūtra distingue-t-il cinq *nīvaraṇas* ?

59 c-d. Cinq seulement, en raison de la destruction d'un *skandha*, en raison du doute. [1]

Le *kāmacchanda* et le *vyāpāda* détruisent l'élément de moralité *(śīlaskandha)* ; le *styāna-middha* détruit l'élément de discrimination *(prajñāskandha)* ; l'*auddhatya-kaukṛtya* détruit l'élément de recueillement *(samādhiskandha)*. En l'absence de discrimination et de recueillement, doute *(vicikitsā)* sur les vérités. [2]

Mais, dira-t-on [3] [10 a], si cette explication est juste, l'*auddhatya-kaukṛtya*, qui fait obstacle au recueillement, devrait être nommé, dans la liste des *nīvaraṇas*, avant le *styānamiddha*. Donc ces deux *nīvaraṇas* détruisent, dans l'ordre où ils sont nommés, les deux éléments de recueillement et de discrimination : le danger *(bhaya)* de l'homme qui s'applique *(prayukta)* au recueillement est dans le *styāna-middha* ; le danger de celui qui s'applique à la discrimination des *dharmas (dharmapravicaya = prajñā)* est dans l'*auddhatya-kaukṛtya*. [4]

D'autres docteurs [5] donnent une autre explication. — Comment

1. phuṅ po gnod byed daṅ / the thsom phyir na lṅa ñid do = [*skandhopaghātād vimatitaś ca pañca tu* ??]. — Paramārtha omet le mot « cinq ».

2. Hiuan-tsang ajoute : « et par conséquent la *vimukti* et le *vimuktijñānadarśana* ne peuvent naître » (voir vi. 75 c).

3. *apare*. — Hiuan-tsang : « Si on explique ainsi le sens du Sūtra, l'*auddhatya-kaukṛtya* devrait être nommé avant le *styāna-middha* : car c'est en raison du recueillement que naît la discrimination, et l'obstacle au recueillement doit être nommé avant l'obstacle à la discrimination. Pour cette raison, d'autres maîtres disent que ces deux *nīvaraṇas* détruisent dans l'ordre où ils sont nommés..... ». [D'après l'éditeur japonais, ces autres maîtres sont les Sautrāntikas].

Vibhāṣā, 48, 14. — Vasumitra dit : « A l'obtention d'un objet agréable, *kāmacchanda* ; à la perte de cet objet, *pratigha* ; une fois cet objet perdu, la pensée est déprimée et affaiblie *(lêi jo)* et on engendre *styāna* ; ensuite la pensée est troublée *(fenn : praduṣṭa* ?) et « ennuagée » (mén, *durdina* ??) : on engendre *middha* ; se réveillant du *middha*, on engendre *auddhatya* ; après l'*auddhatya*, *kaukṛtya* et enfin *vicikitsā*. Tel est l'ordre des cinq *nīvaraṇas*. »

4. Citation du Sūtra, d'après Hiuan-tsang.

5. D'après l'éditeur japonais, les Sautrāntikas ; d'après la Vyākhyā, les anciens maîtres.

expliquent-ils ? — Le moine en tournée *(cāragata)* aperçoit un objet agréable ou désagréable, et le considère comme tel *(nimittaṃ gṛhṇāti ?)* ; quand il est rentré au couvent *(vihāragata)*, la dilection et l'aversion *(kāmacchanda, vyāpāda)* qui procèdent de cette impression d'agréable-désagréable, font d'abord obstacle *(antarāya)* à l'entrée en recueillement. Ensuite, quand le moine est entré en recueillement, comme il ne cultive pas correctement le calme et la pénétration *(śamatha, vipaśyanā)*, se produisent alors le *styānamiddha* et l'*auddhatya-kaukṛtya* qui, dans l'ordre, font obstacle au recueillement *(samādhi = śamatha)* et à la discrimination *(prajñā = vipaśyanā)*. Enfin, quand il est sorti de recueillement, au temps où il réfléchit sur les *dharmas (dharmanidhyānakāla)*, le doute *(vicikitsā)* fait obstacle. — C'est ainsi qu'il y a cinq *nīvaraṇas* [10 b].

Un point à examiner.

Considérons les *kleśas* ' universels dans une sphère différente ' *(visabhāgadhātusarvatraga*, v. 13) — c'est-à-dire ceux qui forment le groupe *mithyādṛṣṭi*, etc., et qui sont à abandonner par la vue de la douleur et de l'origine — qui ont pour objet les deux sphères supérieures. Cet objet est ' complètement connu ' *(parijñāyate)* par les *anvayajñānas* de la douleur et de l'origine lesquels portent sur les sphères supérieures (v. 14, vi. 26, vii. 3 c) : mais ce n'est pas au moment où se produisent ces *anvayajñānas* que les *kleśas* en question sont abandonnés, car, ayant aussi pour domaine le Kāmadhātu *(kāmāvacaratvāt)*, ces *kleśas* ont été auparavant tués par les *dharmajñānas* de la douleur et de l'origine dont la production est antérieure à celle des *anvayajñānas*.

Inversement, en ce qui concerne les *kleśas* ayant un objet impur *(sāsravālambana*, v. 16) et à abandonner par la vue de la destruction et du chemin — ceux qui forment le groupe *dṛṣṭiparāmarśa* — ce n'est pas lorsque leur objet [groupe *mithyādṛṣṭi* à abandonner par la vue de la destruction et du chemin] est ' complètement connu ' [par les *dharmajñānas* ou *anvayajñānas* de la douleur et de l'origine] qu'ils sont abandonnés. Ils ne sont abandonnés que plus tard par la vue de la destruction et du chemin.

Comment donc peut-on dire que ces deux catégories de *kleśas* sont abandonnées par la connaissance de leur objet *(ālambanaparijñānāt)* ?

Ce n'est pas un principe absolu que les *kleśas* sont abandonnés par la connaissance de leur objet. Ils sont abandonnés de quatre manières. [1]

En ce qui concerne les *kleśas* abandonnés par la vue *(darśana)* :

60 a-c. Destruction par la connaissance de l'objet, par la destruction des *kleśas* dont ils sont l'objet, par l'abandon de l'objet. [2]

1. Sont abandonnés par la connaissance de l'objet *(ālambanaparijñāna)* les *kleśas* (1) portant sur la *bhūmi* à laquelle ils appartiennent *(svabhūmyālambana)*, à abandonner par la vue de la douleur et de l'origine, (2) ayant un objet pur, à abandonner par la vue de la destruction et du chemin (v. 14).

2. Sont abandonnés par la destruction du *kleśa* dont ils sont l'objet, les *kleśas* universels dans une autre sphère *(visabhāgadhātusarva-*

1. On peut restituer le Bhāṣya : *visabhāgadhātusarvatragāṇāṃ nirodhamārgadarśanaprahātavyānāṃ ca sāsravālambanānāṃ yadālambanaṃ parijñāyate na te tadā prahīyante / yadā ca prahīyante na tadā teṣām ālambanaṃ parijñāyata iti katham eṣāṃ prahāṇam / kleśānām ālambanaparijñānāt kṣaya eṣo 'pi naikāntaḥ / kiṃ tarhi caturbhiḥ prakāraiḥ / katamaiś caturbhiḥ /*

2. *ālambanaparijñānāt tadālambanasaṃkṣayāt / ālambanaprahāṇāc ca*

Vibhāṣā, 22. 15. — D'après une opinion, les *anuśayas* sont abandonnés de quatre façons : 1. par l'abandon de l'objet, les *anuśayas* d'objet impur *(sāsravālambana)* à abandonner par la vue de la destruction et du chemin ; 2. par l'abandon de la passion qui les prend pour objet : les *anuśayas* qui portent sur une autre sphère .... D'après Vasumitra, de cinq façons : 1. abandon par la vue de l'objet : les *anuśayas* d'objet pur et les *anuśayas* universels dans la sphère propre ; 2. abandon par l'abandon de l'objet : les *anuśayas* d'objet impur à abandonner par la vue de la destruction et du chemin ; 3. abandon par l'abandon de la passion qui les prend pour objet : les *anuśayas* universels portant sur une sphère différente ; 4. abandon par l'abandon de l'objet et de la passion qui les prend pour objet *(kiū yuên toán kóu toán)* : les *anuśayas* non-universels à abandonner par la vue de la douleur et de l'origine ; 5. abandon par l'acquisition du contrecarrant *(pratipakṣa)* : les *anuśayas* à abandonner par méditation. — Vasubandhu suit, dans l'ensemble, cette opinion.

traga), à abandonner par la vue de la douleur et de l'origine. Ces *kleśas* (v. 12) sont l'objet du *kleśa* universel dans sa propre sphère *(sabhāgadhātu)* : par la destruction de celui-ci, ceux-là sont détruits. [1]

3. Sont abandonnés par l'abandon de leur objet, les *kleśas* ayant un objet impur, à abandonner par la vue de la destruction et du chemin [11 a]. Ces *kleśas* ont pour objet le *kleśa* à objet pur (v. 14). Par la destruction de celui-ci, ceux-là sont détruits. [2]

En ce qui concerne les *kleśas* à abandonner par méditation *(bhāvāna)*,

60 d. Destruction par la naissance du contrecarrant. [3]

Quand un chemin est opposé à une catégorie de *kleśa*, ce chemin, en naissant, fait abandonner cette catégorie.

Quel chemin est opposé à quelle catégorie ? — Ceci sera exposé en détail (vi. 33) : « Le chemin faible-faible est opposé à la catégorie forte-forte .... Le chemin fort-fort est opposé à la catégorie faible-faible ». *

Combien d'espèces de contrecarrants *(pratipakṣa)* ?

61 a-c. Le contrecarrant est quadruple : d'abandon, de soutien, d'éloignement, de dégoût. [4]

1. Le chemin nommé *ānantaryamārga* (vi. 28, 65) est le *prahāṇapratipaksa* : « contrecarrant qui a pour résultat l'abandon. » [5]

2. Le chemin qui suit le précédent, le *vimuktimārga*, est l'*adhā-*

1. Les *visabhāgadhātusarvatraga* sont l'objet du groupe *satkāyadṛṣṭi* ; ils sont détruits par la destruction de ce groupe.

2. Par l'abandon des *kleśas* du groupe *mithyādṛṣṭi* qui sont à abandonner par *nirodha* et *mārga* (v. 14), et qui sont l'objet du groupe *dṛṣṭiparāmarśa*, les *dṛṣṭiparāmarśa*, etc., qui ont un objet impur, sont abandonnés.

3. *pratipakṣodayāt kṣayaḥ* //

4. gñen po rnam bzhi spoṅ ba daṅ / gzhi daṅ sriṅ ñid rnam par ni / sun ḥbyin zhes bya = [*caturdhā prahāṇādhāradūrībhāvavidūṣaṇāḥ* / *pratipakṣaḥ*]

La Vyākhyā fournit les expressions *prahāṇapratipakṣa*, etc.

5. *vipakṣapratidvandvī pakṣaḥ pratipakṣaḥ* / *prahāṇāya pratipakṣaḥ prahāṇapratipakṣaḥ* / .... *prahīyate vāneneti prahāṇaṃ prahāṇaṃ cāsau pratipakṣaś ca prahāṇapratipakṣaḥ* /

rapratipakṣa : « contrecarrant par lequel l'abandon obtenu par le chemin précédent se trouve soutenu, affermi. »

3. Le chemin qui suit le *vimuktimārga* est le *dūrībhāvapratipakṣa :* « contrecarrant par lequel la possession *(prāpti)* du *kleśa* précédemment coupée se trouve éloignée ». [11 b] D'après d'autres, le *vimuktimārga* est, lui aussi, contrecarrant d'éloignement, car lui aussi éloigne la possession du *kleśa*.

4. Le chemin qui consiste à considérer une sphère d'existence *(dhātu)* comme mauvaise *(doṣato darśanam* = comme impermanente, etc.) et à s'en dégoûter *(vidūṣayati)*, c'est le *vidūṣaṇāpratipakṣa* (voir vi. 50).

Mais, dirons-nous, voici l'ordre correct : 1. *vidūṣaṇāpratipakṣa* = le *prayogamārga*, ou chemin préparatoire [1] ; 2. *prahāṇapratipakṣa* = l'ensemble de l'*ānantaryamārga ;* 3. *ādhārapratipakṣa* = le *vimuktimārga ;* 4. *dūrībhāvapratipakṣa* = le *viśeṣamārga* (v. 63). [2]

Quand on abandonne les *kleśas*, par séparation d'avec quoi *(kutas)* sont-ils abandonnés ?

61 c-d. Le *kleśa* est supposé devoir être abandonné par séparation d'avec l'objet. [3]

Le *kleśa*, en effet, ne peut être séparé du *saṃprayoga*, [c'est-à-dire des *dharmas* associés à la pensée, sensations, etc. ii. 24] [4] ; mais

1. Il s'agit des *uṣmagatas*, etc. (vi. 17). Ce chemin préparatoire envisage seulement la douleur et l'origine.

2. Ces quatre chemins sont définis vi. 65 b-d.

3. *prahātavyaḥ kleśa ālambanān mataḥ* // = dmigs pa las / ñon moṅs pa ni spaṅ byar ḥdod. — Hiuan-tsang rend l'ablatif *(ālambanāt)* par *soêi ;* mais il traduit *kutas* = *ts'ông hô* (par séparation d'avec quoi ?) ; dans le traité de Saṃghabhadra, partout *ts'ông*.

4. Hiuan-tsang : Il n'est pas possible que le *kleśa* délaisse les *dharmas* associés [*citta-caittas* du *nikāyasabhāga*] ; il est seulement possible qu'il soit séparé de son objet.

L'éditeur japonais cite la Vibhāṣā, 32, 13 : « Il est dit que les *anuśayas* doivent être abandonnés quant à *(yū)* l'objet *(ālambana)*, non pas quant aux *dharmas* associés à la pensée *(saṃprayukta)*. La force du contrecarrant *(pratipakṣa)* fait

il peut être séparé de son objet de telle sorte qu'il ne renaisse plus en portant sur cet objet.

Soit ! le *kleśa* futur peut être séparé de son objet, mais comment le *kleśa* passé ? [La chose qu'il a prise comme objet reste ayant été prise comme objet]. — Direz-vous [12 a] que l'expression *ālambanāt prahātavyaḥ*, « à abandonner par séparation d'avec l'objet », signifie *ālambanaparijñānāt prahātavyaḥ*, « à abandonner par la connaissance parfaite de l'objet » ? Mais cette règle, que le *kleśa* est abandonné par la connaissance de l'objet, n'est pas absolue (voir ci-dessus p. 102) : par conséquent il y a ici une difficulté à résoudre *(vaktavyam etat = parihartavyam etat)*.[1]

que l'*anuśaya* ne naît plus quant à cet objet : c'est ainsi que l'*anuśaya* est abandonné. De même qu'un homme empêche son fils de retourner dans une maison de boisson, de débauche, de spectacles. S'il fallait que l'*anuśaya* fut séparé des *dharmas* associés à la pensée, c'est impossible. Par conséquent il est dit qu'il n'y a pas abandon quant aux dits *dharmas*. »

Houéi-houēi dit : « Les *dharmas* associés sont les « pensées et mentaux » de l'existence *(nikāyasabhāga)* considérée. On ne peut en séparer les passions *(kleśa)*. Que les passions ne naissent plus quant à l'objet, c'est ce qu'on appelle leur abandon. — Lorsqu'on abandonne les passions, on abandonne seulement les passions personnelles *(svāsaṃtānika)* : comment donc dire que les passions sont abandonnées quant à l'objet ..... »

Sūtrālaṃkāra, xvii. 19 : Le *kleśa* est déclaré être l'objet, car il est dit : « Par l'abandon des liens faits de connaissance l'objet est anéanti » (*manomayānāṃ granthānāṃ prahāṇād ucchidyata ālambanam*).

1. Saṃghabhadra, xxiii. 5, 68 a (cité par la Vyākhyā), résoud la difficulté.

« Les passions *(kleśa)* doivent être abandonnées par séparation d'avec l'objet *(ālambanāt kleśāḥ prahātavyāḥ)*, car c'est par la force de la « connaissance complète » *(parijñāna)* de l'objet que les passions sont abandonnées. L'objet des *anuśayas* est double : *saṃyogavastu* ou *asaṃyogavastu*. La possession (*prāpti*, ii. 36) des *anuśayas* qui ont pour objet (ou domaine, *viṣaya = ālambana*) un *saṃyogavastu*, et aussi des *anuśayas* qui n'ont pas semblable objet mais qui sont produits par les premiers *anuśayas*, existe dans la série qui constitue un être ; même quand cette série est de pensée non souillée, cette possession continue ininterrompue, effet et cause de passion ancienne et future. De même la possession des *anuśayas* qui ont pour objet un *asaṃyogavastu* et des *anuśayas* n'ayant pas semblable objet et qui entrent en exercice à la suite des passions qui ont semblable objet : la possession, actuellement existante, est cause de la production de passion future, et effet, écoulement, de passion ancienne. — Mais la possession des *anuśayas* est contrecarrée *(viruddha)* par la présence *(samava-*

Que faut-il pour que les *kleśas* soient dits 'abandonnés' *(prahīṇa)?*

Le *kleśa* personnel *(svāsaṃtānika)* est abandonné par la rupture de la *prāpti*, de la possession de ce *kleśa* (ii. 36 b) qui existait dans la série personnelle. Quant au *kleśa* d'autrui *(parasaṃtānakleśa)*, quant au *rūpa* dans son ensemble *(kuśala*, etc.), quant aux *dharmas* non-souillés *(arūpin kuśalasāsrava, anivṛtāvyākṛta)*, ces diverses choses sont abandonnées par l'abandon du *kleśa* personnel qui les prenait pour objet. (Vibhāṣā, 53, 7, 79, 18, etc.)

Combien d'espèces d'éloignement *(dūratā)?* — Il y en a quatre, dit l'Ecole :

62. Éloignement par différence de nature, par opposition, par séparation locale, par le temps ; comme, par exemple, les grands éléments, la moralité, les lieux, deux époques. [1]

dhāna) dans la série de la possession qui découle d'un chemin d'abandon contrecarrant les *anuśayas* : car c'est cette possession des *anuśayas* qui supporte les passions présentes et futures possédées grâce à elle. Il résulte de ceci que — des passions produites par un certain objet mettant en mouvement des passions qui ont un autre objet — lorsque se produit [une bonne possession,] écoulement d'un chemin comportant l'abandon de ce certain objet, la possession des passions disparaît, et les passions possédées, quoiqu'elles restent les mêmes en ce qui regarde leur objet, cependant, n'ayant plus [la possession] qui est leur cause et fruit, on peut dire qu'elles sont abandonnées. Lorsque l'objet n'est pas « complètement connu », les possessions, effets et causes de passions passées et futures, continuent ininterrompues, tant les possessions des passions portant sur cet objet que les possessions des passions ayant un autre objet mais produites par les premières. Lorsque l'objet est « complètement connu », les possessions sont interrompues. Donc l'abandon des passions a lieu par séparation d'avec l'objet *(ālambanāt).* »

Mais, si on veut dire que les passions sont abandonnées par « abandon de leur objet, etc. », pourquoi dire qu'elles sont abandonnées par la force de la « connaissance complète » de l'objet ? — Elles sont en effet abandonnées par la force de la « connaissance complète » de la vérité de la douleur, etc., existant quand celle-ci manque, n'existant pas quand celle-ci est présente. Ceux-mêmes qui disent que les passions sont abandonnées par la force du contrecarrant, doivent admettre que les passions abandonnées par méditation sont abandonnées par la force de la connaissance complète de la vérité de la douleur, etc., qui est leur objet. (Vyākhyā)

1. *vailakṣaṇyavipakṣatvadeśavicchedakālataḥ /*
bhūtaśīlapradeśādhvadvayānām iva dūratā //

D'après Vibhāṣā, 17, 2 ; Prakaraṇa, 6, 11.

Quatre autres éloignements, ii. 67 a, iv. 7 c, p. 31.

1. Éloignement par différence de nature *(vailakṣaṇya)* : bien que les grands éléments *(mahābhūta)* naissent ensemble *(sahaja*, ii. 65), ils sont éloignés les uns des autres du fait de leur nature différente.

2. Éloignement d'opposition *(vipakṣatva = pratipakṣatva)* : l'immoralité *(dauḥśīlya)* est éloignée de la moralité *(śīla)*. [12 b]

3. Éloignement local par séparation locale *(deśaviccheda)* : les océans de l'Est et de l'Ouest.

4. Éloignement temporel *(kāla)* : comme le passé et le futur.

On dit que le passé et le futur sont éloignés : de quoi sont-ils éloignés ? — Ils sont éloignés du présent. — Comment le passé qui vient de périr et le futur qui est en train de naître peuvent-ils être éloignés du présent ? — C'est en raison de la différence de l'époque *(adhvanānātva)* que, d'après nous, le passé et le futur sont éloignés ; non pas en raison de cette circonstance qu'ils seraient loin dans le passé ou dans le futur *(nacirabhūtabhāvitvena)*. — A comprendre les choses ainsi, le présent aussi sera éloigné, car il constitue une époque différente. — Nous disons que le passé et le futur sont éloignés de l'activité *(kāritra*, voir v. 25, p. 52). — Comment l'inconditionné *(asaṃskṛta)*, toujours inactif, sera-t-il considéré comme proche *(antike)* ?[1] — Parce que, universellement, on possède les deux *nirodhas* (ii. 36) — Cet argument vaudra pour le passé et le futur (on possède des *dharmas* bons, etc. passés et futurs) ; et comment l'espace *(ākāśa)*, qu'on ne peut posséder (ii. 36), sera-t-il proche? — Disons que le passé et le futur sont éloignés l'un de l'autre parce qu'ils sont séparés par le présent ; le présent est proche parce qu'il est proche du passé et du futur ; l'inconditionné est proche parce qu'il n'est séparé, empêché par rien *(avyavahitatvāt : na kena vighnena hitam)*. — Mais alors le passé et le futur [13 a] seront à la fois éloignés et proches, étant éloignés l'un de l'autre et proches du présent.

1. L'Abhidharma dit : *dūre dharmāḥ katame / atītānāgatā dharmāḥ / antike dharmāḥ katame / pratyutpannā dharmā asaṃskṛtaṃ ca*. — Cité par Āryadeva, Catuḥśatikā, 258, Memoirs As. Soc. Bengal, iii. 8 (1894, p. 492), argument dans la controverse du passé et futur.

Sur le *rūpa* éloigné et proche, voir i. 20 a-b (trad. p. 36).

Voici la bonne explication [1]. Le futur est éloigné du caractère propre du *dharma (dharmasvalakṣaṇāt)*, parce qu'il ne l'a pas atteint ; le passé en est éloigné parce qu'il en est tombé *(pracyuta)*.

On a dit que les *kleśas* étaient détruits par la naissance du contrecarrant ou opposé (v. 60 d). Nous demandons si, par le *viśeṣamārga* (vi. 65 b-d), il y a un « abandon progressif » *(viśeṣaprahāṇa)* des *kleśas*.

Non. De tous les *kleśas*

63 a. Destruction en une fois. [2]

Le *kleśa* est détruit par le chemin qui est son « chemin d'abandon » *(prahāṇamārga)*. Mais

63 a-b. L'acquisition de la disconnexion d'avec les *kleśas* a lieu à plusieurs reprises. [3]

A quels moments ? — A six moments :

63 c-d. A la naissance du contrecarrant, à l'acquisition des fruits, au perfectionnement des facultés. [4]

Par contrecarrant, il faut entendre ici le « chemin de délivrance » *(vimuktimārga)*. — Par fruits, il faut entendre les quatre fruits de la vie religieuse, fruit de Srotaāpanna, etc. (vi. 51) — Par perfectionnement des facultés, il faut entendre l'*indriyasaṃcāra* (vi. 60 c). [5]

A ces six moments est acquise la disconnexion d'avec les *kleśas*. D'après les cas : pour certains *kleśas*, à six moments ; en nombre

1. C'est l'explication des Sautrāntikas ; d'après laVyākhyā : *evaṃ tu yuktaṃ syād iti svamatam ācāryasya.*

2. lan cig tu zad = [*sakṛt kṣayaḥ*]

3. de dag gi / bral baḥi thob pa yaṅ daṅ yaṅ / = [*visaṃyogalābhaḥ tebhyaḥ punaḥ punaḥ* /]

On prend possession à plusieurs reprises, et d'une manière de plus en plus ferme, du *dharma* inconditionné qui est le Nirvāṇa, le *pratisaṃkhyānirodha* ou *visaṃyoga* des passions (i. 6, ii. 55 d, 57 d)

4. *pratipakṣodayaphalaprāptīndriyavivṛddhiṣu* //

5. Il s'agit des cinq facultés (ii. 2 a-b, trad. p. 109) *(śraddhā*, etc.) que l'ascète aggrandit *(vivṛddhi)*, fait évoluer ou transpose *(saṃcāra)*, rend aiguës *(tīkṣṇa)*.

décroissant jusque deux, pour d'autres *(keṣāṃ cid yāvad dvayoḥ)*.[1]

La disconnexion *(visaṃyoga)*, dans certaines conditions, reçoit le

1. Hiuan-tsang introduit dans sa traduction (xxi, 13 b 4-14 a 6) le commentaire qui suit : Considérons l'ascète dont les facultés sont faibles *(mṛdu)* : a. C'est six fois qu'a lieu l'acquisition de la disconnexion d'avec les passions du Kāmadhātu à abandonner par la vue des vérités : 1. naissance du contrecarrant, à savoir les divers *dharmajñānas* de la douleur, etc. ; 2-5. acquisition des quatre fruits ; 6. au moment où les facultés deviennent fortes *(tīkṣṇa)*.

De même pour la disconnexion d'avec les passions des deux sphères supérieures à abandonner par la vue des trois premières vérités. (Ici le contrecarrant est *anvayajñāna)*.

b. Pour les passions de Rūpadhātu et Ārūpyadhātu à abandonner par la vue de la quatrième vérité, on ne compte que cinq moments, parce que le temps de la naissance de leur contrecarrant (à savoir *mārge 'nvayajñāna)* est aussi le temps de l'acquisition du premier fruit *(srotaāpattiphala)*.

c. Pour les cinq premières catégories *(prakāra)* de passion de Kāmadhātu à abandonner par méditation *(bhāvanā)*, on ne compte que cinq moments : car il faut exclure l'acquisition du premier fruit qui est antérieure à l'abandon de ces cinq premières catégories.

d. Pour la sixième catégorie des mêmes passions, quatre moments : car le temps de la naissance du contrecarrant (à savoir le sixième *vimuktimārga*) est aussi le temps de l'acquisition du deuxième fruit *(sakṛdāgāmiphala)*.

e. Pour les septième et huitième catégories des mêmes passions, quatre moments, puisque l'acquisition des deux premiers fruits est antérieure à l'abandon de ces deux catégories.

f. Pour la neuvième catégorie des mêmes passions [14 a], trois moments : (1) naissance du contrecarrant (neuvième *vimuktimārga)* qui se confond avec l'acquisition du troisième fruit *(anāgāmiphala)*, (2) acquisition du fruit d'Arhat, (3) perfectionnement des *indriyas*.

g. Pour les passions de Rūpadhātu et d'Arūpyadhātu à abandonner par méditation *(bhāvanā)*, en excluant la neuvième catégorie du *bhavāgra (naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana)*, trois moments, puisque les trois premiers fruits sont acquis.

h. Pour la neuvième catégorie des passions du *bhavāgra*, deux temps, parce que la naissance du contrecarrant (neuvième *vimuktimārga)* se confond avec l'acquisition du fruit d'Arhat.

Lorsque l'ascète est de facultés fortes *(tīkṣṇendriya)*, il faut écarter, dans les huit cas, le moment du perfectionnement des facultés. [Donc, en ce qui concerne la dernière catégorie de passions, leur disconnexion n'est obtenue qu'une fois. Si l'auteur dit : « et, en diminuant le nombre, jusque deux fois », c'est qu'il a en vue les cas d'acquisition répétée *(punarlābha)*].

Pour les ascètes qui ne passent pas par tous les fruits (ii. 16 c-d, vi. 33 a), il y a lieu de réduire les chiffres.

nom de *parijñā* (Vibhāṣā, 79, 1). On distingue deux sortes de *parijñā* : *jñānaparijñā*, ' *parijñā* consistant en savoir ', qui est le savoir pur *(anāsrava jñāna)* ; *prahāṇaparijñā*, ' *parijñā* produisant l'abandon ', qui est l'abandon même, car on désigne l'effet *(prahāṇa)* du nom de la cause *(parijñā jñānasvabhāvā)*.[1]

Tout abandon *(prahāṇa)* constitue-t-il une *parijñā* ?

64 a. Il y a neuf *parijñās*. [14 b][2]

Pour commencer *(tatra tāvat)*,

64 b-c. La destruction des deux premières espèces du Kāma constitue une *parijñā*.[3]

C'est-à-dire la destruction des deux premières espèces de *kleśa* du Kāmadhātu, des *kleśas* à abandonner par la vue de la douleur et de l'origine.

64 c. La destruction de deux espèces en constitue deux.[4]

L'abandon des *kleśas* du Kāmadhātu à abandonner par la vue de

1. Vibhāṣā, 34, 1. — Qu'est-ce que la *jñānaparijñā* ? Le *jñāna*, le *darśana*, la *vidyā*, la *bodhi*, l'*abhisamaya* ..... Quelle sorte de *jñāna* est nommée *jñānaparijñā* ? D'après quelques-uns le seul *jñāna* pur *(anāsrava)*, parce que la définition emploie le terme *abhisamaya* (Kośa, vi. 27) : or le *lokasaṃvṛtijñāna* (Kośa, vii. 2 b) ne peut être nommé *abhisamaya*.

Qu'est-ce que la *prahāṇaparijña* ? L'abandon complet du *rāga*, l'abandon complet du *pratigha* et de la *vicikitsā*, l'abandon complet de toutes les passions, voilà ce qu'on nomme *prahāṇaparijñā*. — On donne le nom de *parijñā* à ce qui connaît parfaitement *(pari-jñā)* un objet. Or l'abandon *(prahāṇa)* n'a pas un objet *(ālambana)* et ne connaît pas. Comment peut-on parler de *prahāṇaparijñā* « *parijñā* qui est abandon » ? — Le *prahāṇa*, étant le fruit du savoir *(jñāna)*, reçoit lui aussi le nom de *parijñā*.

Les Sautrāntikas disent qu'il y a deux *parijñās* : 1. *jñānaparijñā*, qui est *jñāna* de sa nature, 2. *prahāṇaparijñā*, qui est *prahāṇa* de sa nature.

2. yoṅs su śes dgu = [*parijñā nava*]. — Jñanaprasthāna d'après Takakusu, p. 89 ; les trois *pariññās* ' mondaines ' (relatives à la nourriture) dans Childers et Visuddhimagga, 606, 692.

3. *kāmādyaprakāradvayasaṃkṣayāḥ / ekā*

4. gñis zad pa ni de gñis so = [*dvayakṣayo dve te*]

la destruction constitue une *parijñā ;* de même l'abandon des *kleśas* du Kāmadhātu à abandonner par la vue du chemin.

De même que l'abandon des *kleśas* du Kāmadhātu à abandonner par la vue des vérités constitue trois *parijñās,*

64 d. De même, au-dessus, trois *parijñās.* [1]

De même pour les deux sphères supérieures prises ensemble, l'abandon des *kleśas* à abandonner par la vue de la douleur et de l'origine constitue une *parijñā,* l'abandon des *kleśas* à abandonner par la vue de la destruction constitue la deuxième *parijñā,* l'abandon des *kleśas* à abandonner par la vue du chemin constitue la troisième.

Donc six *parijñās* pour l'abandon des *kleśas* appartenant aux trois sphères et qui sont à abandonner par la vue des vérités *(satyadarśanaheya).*

65 a-c. Il y a trois autres *parijñās :* destruction des *āsravas* dits *avarabhāgīya,* des *āsravas* du Rūpa, de tous les *āsravas.* [2]

L'abandon des *avarabhāgīyas* (v. 43 a), c'est-à-dire des *āsravas* du Kāmadhātu, constitue une *parijñā.*

L'abandon des *āsravas* du Rūpadhātu, qu'on nomme *rūparāgakṣayaparijñā,* ' *parijñā* consistant dans la destruction de l'attachement du Rūpa ' (Vibhāṣā, 62, 12), constitue une *parijñā.*

La troisième *parijñā* est l'abandon total des *āsravas,* qu'on nomme *sarvasaṃyojanaparyādānaparijñā,* ' *parijñā* consistant dans l'anéantissement de tous les liens ' (v. 41).

Ces trois *parijñās* sont l'abandon des espèces de *kleśa* à abandonner par méditation *(bhāvanāheya).*

En ce qui concerne l'abandon des *kleśas* à abandonner par méditation, on distingue le Rūpa et l'Arūpyadhātu ; on n'établit pas cette distinction en ce qui concerne l'abandon des *kleśas* à abandonner par la vue des vérités : le contrecarrant est le même pour ceux-ci *(anvayajñāna,* vii. 2 c-d), non pas pour ceux-là.

1. de bzhin goṅ maḥi de gsum ñid = [*tathordhvaṃ tisra eva tāḥ* //]
2. yoṅs su śes pa gzhan gsum ste / tha maḥi cha daṅ mthun gzugs daṅ / zag pa kun zad = [*tisro 'nyā adhobhāgīyarūpasarvāsravakṣayaḥ / parijñāḥ*]

65 c. Six sont fruit des *kṣāntis.* [1]

Les six premières *parijñās,* qui consistent dans l'abandon des *kleśas* à abandonner par la vue des vérités, sont fruit des *kṣāntis,* ' patiences ' (vi. 25 c).

65 d. Les autres, fruit des *jñānas.* [2]

Les trois *parijñās* dont la première est l'*avarabhāgīyaprahāṇa-parijñā,* sont obtenues par le chemin de méditation *(bhāvanāmārga);* donc elles sont fruit des *jñānas,* ' savoirs '.

Comment la *parijñā* peut-elle être fruit de *kṣānti* (Vibhāṣā, 62, 9) ? — Parce que les *kṣāntis* sont les acolytes des *jñānas :* les acolytes du roi reçoivent indûment le nom de roi ; ou bien parce que *kṣānti* et *jñāna* ont même fruit.

Dans quel étage de recueillement obtient-on les *parijñās ?*

66 a-b. Toutes sont fruit de l'*anāgamya ;* cinq ou huit, fruit des *dhyānas.* [3]

D'après les Vaibhāṣikas [16 a], cinq sont fruit des *mauladhyānas* ' *dhyānas* principaux ' (par opposition aux *sāmantakas,* recueillements préparatoires aux *dhyānas,* viii. 6, 22 a) — à savoir celles qui consistent dans l'abandon des *kleśas* du domaine du Rūpa et de l'Ārūpyadhātu *(parijñās* 4, 5, 6, 8 et 9). L'abandon des *kleśas* du domaine du Kāmadhātu *(parijñās* 1, 2, 3, 7) est le fruit du seul *anāgamya,* c'est-à-dire du recueillement préparatoire au premier *dhyāna.*

D'après le Bhadanta Ghoṣaka, huit sont fruit des *mauladhyānas*

1. drug bzod ḥbras = [*ṣaṭ kṣāntiphalam*] — Ci-dessus p. 13-14.

2. lhag ma rnams ni śes paḥi yin = [*jñānasya ..... phalam*]

3. mi lcogs med ḥbras thams cad do / bsam gtan rnams kyi lña am brgyad. — Mot à mot : *anāgamyaphalaṃ sarvā dhyānānāṃ pañca aṣṭau vā.*

Hiuan-tsang commente ce premier pāda : « Toutes sont fruit de l'*anāgamya,* parce que l'*anāgamya* est le point d'appui pour l'abandon des *kleśas* des trois *dhātus* à abandonner par la vue et la méditation. » — Sur l'*anāgamya,* recueillement préparatoire au premier *dhyāna,* vi. 47 c-d, viii. 22 a.

(à savoir 1-6, 8 et 9). — Supposons, dit-il, un homme détaché du Kāmadhātu par le chemin mondain ou impur *(sāsrava, laukika-mārga,* vi. 49) et qui entre dans la vue des vérités *(satyadarśana)* ou chemin de vue *(darśanamārga,* lequel est toujours pur) en s'appuyant sur les *dhyānas :* son abandon des *kleśas* de Kāmadhātu à abandonner par la vue, sa prise de possession de la disconnexion d'avec ces *kleśas,* doit être considérée comme le fruit du chemin de vue, car elle est pure. La seule *parijñā* qui consiste dans l'abandon des *avarabhāgīyas (parijñā* 7) est fruit du seul *anāgamya.*

Il en va du *dhyānāntara* (viii. 22 d) comme des *dhyānas* principaux.

66 c. Une est fruit d'un *sāmantaka.*[1]

La *rūparāgakṣayaparijñā (parijñā* 8) est fruit du *sāmantaka* (stage préparatoire, viii. 22 a) de l'*ākāśānantyāyatana.*

[Pour entrer dans le premier *ārūpya,* il faut se dégager des passions du Rūpadhātu : c'est ce qu'on fait dans ce *sāmantaka*].

66 d. Une aussi est fruit de trois *maulārūpyas.*[2]

La *sarvasaṃyojanaparyādānaparijñā* est fruit de trois *ārūpyas* principaux. [16 b]

67 a-b. Toutes sont fruit du chemin *ârya,* deux du chemin mondain.[3]

Les neuf *parijñās* sont obtenues par le chemin pur ; les *parijñās* 7 et 8 sont aussi obtenues par le chemin impur.

67 b-d. Deux aussi de l'*anvaya ;* trois du *dharmajñāna ;* cinq, six, du groupe de l'un et de l'autre.[4]

1. ñe bar bsñogs paḥi gcig yin te = [*phalaṃ sāmantakasyaikā*].

Le second *pāda* montre qu'il s'agit d'un *sāmantaka* d'*ārūpya ;* car l'*anāgamya* est le *sāmantaka* du premier *dhyāna.*

2. gzugs med dňos gzhi gsum kyi yaň = [*maulārūpyatrayasya ca* /] — Le chemin pur manque dans le quatrième *ārūpya.*

3. thams cad ḥphags paḥi lam gyi yin / ḥjig rten paḥi gñis = [*āryamārgasya sarvā dve laukikasya*]

4. rjes kyi yaň / chos śes paḥi ni gsum yin no / deḥi phyogs mthun gyi drug

Les deux dernières *parijñās* sont fruit de l'*anvayajñāna* (vii. 3 c : un savoir portant sur la douleur, etc., des deux sphères supérieures) inclus au chemin de méditation *(bhāvanāmārga)*.

Les trois dernières sont fruit du *dharmajñāna* (savoir portant sur la douleur, etc. du Kāmadhātu) inclus au chemin de méditation, car ce *jñāna* s'oppose aux *kleśas* des trois sphères à abandonner par méditation *(bhāvanāheya)*.

Six sont fruit du groupe du *dharmajñāna*, à savoir celles qui sont fruit des *dharmakṣāntis* et des *dharmajñānas* ; cinq sont fruit du groupe de l'*anvayajñāna*, à savoir celles qui sont fruit des *anvayakṣantis* et des *anvayajñānas*. — L'expression ' groupe ' *(pakṣa)* s'entend des *kṣāntis* et *jñānas*.

Pourquoi tout abandon *(prahāṇa)* n'est-il pas considéré comme *parijñā* ? — En ce qui concerne l'abandon fruit des *kṣāntis* (chemin de la vue des vérités) [17 a] :

68 a-d. *Parijñā* en raison 1. de l'acquisition pure de la disconnexion, 2. de l'abandon partiel du *bhavāgra*, 3. de la destruction de deux causes. [1]

Le *prahāṇa* qui comporte ces trois caractères reçoit le nom de *parijñā*.

L'abandon dont le Pṛthagjana (ii. 40 b-c) est susceptible peut comporter l'abandon de deux causes *(kleśas* ' universels ') ; mais jamais le Pṛthagjana n'obtient l'acquisition pure de la disconnexion (ii. 38 b) ; jamais il ne « mutile » le *bhavāgra*.

Pour l'Ārya, depuis son entrée dans le chemin de vue jusqu'au troisième moment *(duḥkhe 'nvayajñānakṣānti*, vi. 25 c.), ses abandons comportent acquisition pure de la disconnexion, mais non pas

daṅ lṅa = [*anvayasya ca* / *dharmajñānasya tisraḥ*] *ṣaṭ tat*[*sa*]*pakṣasya pañca ca* //

1. *anāsravaviyogāpter bhavāgravikalīkṛteḥ* / *hetudvayasamudghātāt parijñā*

La *vikalīkṛti*, ' mutilation ', est l'abandon d'une partie du *bhavāgra*, *bhavāgrapradeśaprahāṇa*, l'abandon d'une partie des passions relatives à l'étage le plus élevé de l'existence.

‘ mutilation ’ du *bhavāgra*, non pas destruction des deux causes universelles *(sarvatragahetu*, ii. 54 a, v. 12) à abandonner par la vue de la douleur et de l'origine. Au quatrième moment *(duḥkhe 'nvayajñāna)*, le *bhavāgra* est ‘ mutilé ’, comme aussi au cinquième *(samudaye dharmajñānakṣānti)* : mais les deux causes ne sont pas détruites. Mais dans les autres *dharmajñānas* (moments 6, 10, 14) et dans les autres *anvayajñānas* (moments 8, 12, 16), l'abandon comporte les trois caractères [17 b] et reçoit le nom de *parijñā*.

En ce qui concerne les trois *parijñās* qui consistent dans des abandons fruits de *jñāna* (chemin de la méditation des vérités), elles sont ainsi nommées en raison de ces trois caractères et en raison d'un quatrième :

68 d. En raison du fait qu'on franchit une sphère. [1]

C'est-à-dire parce que l'ascète se détache *(vairāgya)* d'une sphère (Kāmadhātu à la septième *parijñā*, etc.) dans sa totalité.

D'autres docteurs formulent un cinquième motif : [2] le fait d'être disjoint d'un double lien *(ubhayasaṃyogaviyoga)*. Il ne suffit pas d'avoir abandonné un *kleśa* (à abandonner par la vue) : il faut encore avoir abandonné les *kleśas* (à abandonner par la vue ou la méditation) qui prennent ce premier *kleśa* pour objet.

Mais ce motif est inclus dans la ‘ destruction de deux causes ’ et dans la ‘ transgression d'une sphère ’. Donc nous n'en faisons pas un motif à part *(ato na punar brūmaḥ)*. [3]

1. *dhātvatikramāt* //

2. On peut restituer le Bhāṣya : *ubhayasaṃyogaviyogaṃ pañcamaṃ kāraṇam āhuḥ*. — D'après la Vyākhyā : les Ābhidhārmikas. — Vibhāṣā, 62, 10.

3. La catégorie de *kleśas* à abandonner par la vue de la douleur fût-elle abandonnée, aussi longtemps que la cause universelle à abandonner par la vue de l'origine (et qui porte sur la première catégorie) n'est pas abandonnée, comme il n'y a pas destruction des deux causes, il n'y a pas *parijñā*. — Les huit premières catégories de *kleśa* (fort-fort .... faible-moyen) d'une sphère fussent-elles abandonnées, aussi longtemps que la neuvième (faible-faible) n'est pas abandonnée, la sphère n'est pas franchie.

Hiuan-tsang ajoute : « Il peut y avoir destruction de deux causes sans qu'il y ait ‘ transgression d'une sphère ’. Donc on établit le quatrième motif. En effet, la

De combien de *parijñās* peut-on avoir possession ?

69 a-b. Celui qui se trouve dans le chemin de la vue des vérités ou bien n'est pas muni de *parijñā*, ou bien est muni d'une à cinq *parijñās*.[1] [18 a]

Pas de *parijñā* pour le Pṛthagjana.

Dans le chemin de vue, l'Ārya n'est pas muni de *parijñā* jusqu'à la *samudaye dharmajñānakṣānti* (vi. 25 c et suiv.) ; il est muni d'une *parijñā* au *samudaye dharmajñāna* et à la *samudaye 'nvayajñānakṣānti* ; de deux au *samudaye 'nvayajñāna* et à la *nirodhe dharmajñānakṣānti* ; de trois au *nirodhe dharmajñāna* et à la *nirodhe 'nvayajñānakṣānti* ; de quatre au *nirodhe 'nvayajñāna* et à la *mārge dharmajñānakṣānti* ; de cinq au *mārge dharmajñāna* et à la *mārge 'nvayajñānakṣānti*.[2]

69 c-d. Résidant dans la méditation, de six, d'une, de deux.[3]

L'Ārya, dans le chemin de méditation, depuis le *mārge 'nvayajñāna* et aussi longtemps qu'il n'a pas obtenu le détachement du Kāmadhātu — ou lorsque, l'ayant obtenu, il en est tombé — possède six *parijñās*.

Quand il a obtenu ce détachement — soit avant, soit après la compréhension des vérités *(abhisamaya* = chemin de vue, vi. 25 c) — il est muni de la seule *avarabhāgīyaprahāṇaparijñā*.[4]

destruction des deux causes dans trois *bhūmis* (trois *dhyānas* inférieurs, trois *ārūpyas* inférieurs) ne constitue pas *parijñā* (la 7me ou la 8me *parijñā* suivant le cas). »

1. gcig min mthoṅ la gnas pa ni / lṅa paḥi bar daṅ yaṅ dag ldan = *naikayā pañcabhir yāvad darśanasthaḥ* [*samanvitaḥ* /]

2. Le seizième moment *(mārge 'nvayajñāna)* fait partie du chemin de méditation.

3. bsgom la gnas pa drug gam ni / gcig gam yaṅ na gñis daṅ ṅo.

4. L'Ārya qui a obtenu le détachement du Kāmadhātu par le chemin mondain avant d'entrer dans la ' compréhension des vérités ' devient Anāgāmin au *mārge 'nvayajñāna* et possède, dès ce *jñāna*, la seule *avarabhāgīyaprahāṇaparijñā*. L'Ānupūrvaka n'en prend possession que plus tard, quand il se détache du Kāmadhātu (ii. 16 c-d ; vi. 36 d).

L'Ārya qui obtient la qualité d'Arhat est muni de la seule *sarvasaṃyojanaparyādānaparijñā.*

L'Arhat qui tombe (vi. 56 a) de la qualité d'Arhat par une passion *(paryavasthāna,* v. 47) du domaine du Rūpadhātu se retrouve dans la condition de l'Ārya qui s'est détaché du Kāmadhātu : il est donc muni de la seule *avarabhāgīyaprahāṇaparijñā.* Tombant par une passion du domaine du Kāṃadhātu, il se retrouve dans la condition de l'Ārya non détaché de cette sphère : six *parijñās.* Tombant par une passion du domaine de l'Ārūpyadhātu, il se trouve dans la condition de l'Ārya qui obtient le détachement du Rūpadhātu : celui-ci est muni de deux *parijñās : avarabhāgīyaprahāṇaparijñā* [18 b] et *rūparāgakṣayaparijñā.*[1]

Pourquoi n'attribuer qu'une seule *parijñā* à l'Anāgāmin et à l'Arhat ?

70 a-b. On réduit à l'unité les *parijñās* quand il y a détachement d'une sphère et acquisition d'un fruit.[2]

saṃkalana, ' additionner ', c'est totaliser, compter ensemble comme unité *(ekatvena vyavasthāpana).*

L'acquisition des deux derniers fruits coïncide avec le détachement d'une sphère.

De combien de *parijñās* perd-on et acquiert-on la possession (Vibhāṣā, 63, 1) ?

70 c-d. On perd une, deux, cinq, six *parijñās ;* de même on les obtient, toutefois jamais cinq.[3]

Le saint qui tombe de la qualité d'Arhat ou du détachement du Kāmadhātu perd une *parijñā.*

1. On l'appelle Anāgāmin *rūpavītarāga* ' détaché du Rūpa '.

2. khams las ḥdod chags bral ba daṅ / ḥbras bu thob phyir de dag bsnons = [*tāṣāṃ*] *saṃkalanaṃ* [*dhātuvairāgyaphalalābhataḥ* /]

3. la la geig gñis lṅa daṅ drug / gtoṅ ste ḥthob pa lṅa min no = *ekāṃ dve pañca ṣaṭ kaścij jahāty āpnoti pañca na* //

L'Anāgāmin détaché du Rūpadhātu qui tombe du détachement du Kāmadhātu perd deux *parijñās*. [19 a]

Le saint qui arrive au seizième moment *(mārge 'nvayajñāna)*, lorsqu'il est détaché du Kāmadhātu avant d'entrer dans le chemin de vue, perd cinq *parijñās*, car il acquiert à ce moment l'*avarabhāgīyaprahāṇaparijñā*.

Lorsqu'il n'est pas détaché du Kāmadhātu avant d'entrer dans le chemin de vue, c'est-à-dire lorsqu'il est un *ānupūrvaka* (ii. 16 d), il acquiert alors la sixième *parijñā* qu'il perdra, avec les cinq autres, en acquérant le détachement du Kāmadhātu.

Celui qui, dans les deux chemins, obtient une *parijñā* non possédée antérieurement, prend possession d'une *parijñā*.

Celui qui tombe du seul détachement de l'Ārūpya, prend possession de deux *parijñās* (sixième et septième).

Celui qui tombe du fruit d'Anāgāmin prend possession de six *parijñās*.[1]

---

1. *Parijñādaśā niṣṭhitā*. — Hiuan-tsang corrige quelques articles.

CHAPITRE VI

Les Saints et le Chemin[1]

Nous avons dit (v. 64) comment l'abandon des passions *(prahāṇa)* reçoit le nom de ' complète connaissance ' *(parijñā)*. Quant à l'abandon,

1 a-b. Il a été dit que les passions sont abandonnées par la vue des vérités et par la méditation. [2]

Nous avons expliqué en détail que les passions sont à abandonner les unes par la vue, les autres par la méditation (v. 3 c-5 a, etc.).

On demande si le chemin de la vue et le chemin de la méditation sont purs *(anāsrava)* ou impurs *(sāsrava)*.

1 c-d. Le chemin de la méditation est de deux espèces ; le chemin de la vue est pur. [3]

Le chemin de la méditation est mondain ou impur *(laukika, sāsrava)* et supramondain ou pur *(lokottara, anāsrava)*. [1 b]

Le chemin de la vue s'oppose aux passions des trois sphères ; il expulse d'un seul coup les neuf catégories (forte-forte, etc.) des pas-

1. Nous donnerons à la fin de ce chapitre un sommaire de la théorie du chemin d'après le Kośa : chemin préliminaire ; chemin pur, impur, etc.

2. bden pa mthoṅ zhiṅ bsgom pa las / ñon moṅs spaṅs pa zhes bśad pa = *kleśaprahāṇam ākhyātaṃ satyadarśanabhāvanāt* /

Il ne faut pas traduire : par la vue et la méditation des vérités. — La méditation mondaine ou impure ne porte pas sur les vérités.

Sur les diverses acceptions du mot *bhāvanā, bhāvana*, iv. 122 c-d, vi. 5, vii. 27, Atthasālinī, 163 : a. acquisition, prise de possession *(pratilambha)* ; b. pratique, répétition *(niṣevaṇa, niṣevā, abhyāsa)* ; c. recueillement *(samādhi)*.

3. bsgom paḥi lam ni rnam pa gñis / mthoṅ ba zhes bya zag pa med = *dvividho bhāvanāmārgo darśanākhyas tv anāsravaḥ* //

darśanamārga, i. 40 a-b, vi. 25-28 ; *bhāvanāmārga*, pur et impur, vi. 29-50.

Divers *mārgas*, vi. 65 b.

sions à abandonner par la vue : il est donc exclusivement supramondain ; semblable pouvoir n'appartient pas à un chemin mondain.[1]

Nous avons dit (1 b) : « par la vue des vérités ». Quelles sont les vérités ?

2 a. Les quatre vérités ont été dites.[2]

Où cela ? — Dans le premier chapitre. En disant : « Les *dharmas* purs sont la vérité du chemin... » (i. 5), nous avons désigné la vérité du chemin par son nom. En disant : « Le *pratisaṃkhyānirodha* est disconnexion » (i. 6), nous avons désigné la vérité de destruction. En disant : « douleur, origine, monde ... », nous avons désigné les vérités de la douleur et de l'origine (i. 8).

L'ordre des vérités est-il celui-là ? Non ; mais bien :

2 b-c. A savoir douleur, origine, destruction et chemin.[3]

L'expression ' à savoir ' *(tathā)* [2 a] pour indiquer que la nature des vérités est bien telle qu'elle a été dite dans le premier chapitre.

2 c-d. Leur ordre est celui dans lequel elles sont « comprises ».[4]

La vérité qui est comprise d'abord est nommée d'abord. Autrement

1. La Vibhāṣā, 51, 16, expose trente opinions sur les deux chemins : le chemin de vue est un chemin vif ; à peine réalisé, en une fois, il coupe neuf catégories de passion ; le chemin de méditation n'est pas vif, pratiqué à plusieurs reprises et longtemps, il coupe neuf catégories de passion : tels un couteau aiguisé et un couteau émoussé .... ; les passions à abandonner par la vue sont abandonnées comme une pierre est brisée ; les passions à abandonner par la méditation sont abandonnées comme un fil de lotus est rompu.

Le chemin de la vue des vérités, première vue pure des vérités, coupe en quinze moments les passions, *satkāyadṛṣṭi*, etc., auxquelles il est opposé *(pratipakṣa)* ; le chemin de méditation, pur ou impur, contrecarre une à une chacune des neuf catégories de passion *(rāga* fort-fort, etc.) de chacune des neuf terres (Kāmadhātu, quatre *dhyānas*, quatre *ārūpyas)* (vi. 33)

2. bden pa dag ni bzhir bśad do = [*satyāny uktāni catvāri*]

3. sdug bsñal kun ḥbyuṅ de bzhin du / ḥgog daṅ lam ste = [*duḥkhaṃ samudayas tathā / nirodho mārgaḥ*]

4. de dàg ji ltar mṅon rtogs rim = *eteṣāṃ yathābhisamayaṃ kramaḥ*. — D'après Vibhāṣā, 78, 12.

il y aurait lieu de nommer d'abord la cause (origine et chemin) et ensuite l'effet (douleur et destruction).

Quelquefois les *dharmas* sont rangés dans l'ordre où ils sont produits : c'est le cas pour les *smṛtyupasthānas* [1], pour les *dhyānas*.

Quelquefois ils sont rangés dans un ordre favorable à l'enseignement *(pratirūpaṇa = pradarśana)* : c'est le cas pour les *samyakprahāṇas* [2], — les *dharmas* existants et les *dharmas* noirs sont plus faciles à comprendre que les *dharmas* non-nés et que les *dharmas* blancs, — car ce n'est pas une règle fixe qu'on doive faire effort pour abandonner les *dharmas* existants avant de faire effort pour la non-naissance des *dharmas* non-nés.

Quant aux vérités, elles sont nommées dans l'ordre où elles sont comprises *(abhisamaya)*.

Pourquoi sont-elles comprises dans cet ordre ?

Parce que, dans la période préparatoire au chemin proprement dit, à savoir la période d'examen [3], l'ascète se fait une idée d'abord de ce à quoi on s'attache, de ce par quoi on est tourmenté, de ce dont on cherche à être délivré, c'est-à-dire de la douleur. Ensuite il se demande quelle en est la cause, et il se fait une idée de l'origine [2 b]. Ensuite il se demande quelle en est la destruction, et il se fait une idée de la destruction. Ensuite il se demande quel est le chemin de la destruction, et il se fait une idée du chemin. (Vibhāṣā, 78, 13)

De même, ayant vu la maladie, on en recherche le principe, la disparition, le remède. Cette illustration des vérités est aussi indiquée dans le Sūtra.

Dans quel Sūtra ? — Dans le Sūtra : « Muni de quatre qualités, le médecin .... ». [4]

1. vi. 14 ; 67.

2. vi. 67 ; Mahāvyutpatti, 39 : faire effort pour la disparition des *dharmas* noirs, etc.

3. *vyavacāraṇa = parīkṣā = pratirūpaṇa* ; c'est la période des *nirvedhabhāgīyas*, vi. 17.

4. D'après la version de Hiuan-tsang, le Sūtra du bon médecin ; d'après Paramārtha, le Sūtra de la comparaison du médecin (Saṃyukta, 15, 19, 17, 14).

Vyākhyā : *sūtre py eṣa satyānāṃ dṛṣṭānta iti vyādhyādisūtre / katham /*

Dans l'ordre où, au cours de la période d'enquête, il s'est fait une idée des vérités, dans le même ordre, parvenu à la période de compréhension *(abhisamaya)*, il comprend les vérités — parce que la compréhension est projetée par l'exercice préparatoire *(pūrvāvedhāt, pūrvākṣepāt)* — de même que le cheval galope sans entrave sur le terrain connu.[1]

Quel est le sens du mot *abhisamaya* ? — Ce mot signifie *abhisaṃbodha*, « compréhension ». La racine *i* signifie « comprendre ».

Pourquoi la compréhension est-elle seulement pure *(anāsrava)* ? — Parce que c'est une connaissance *(aya)* tournée *(abhi)* vers le Nirvāṇa et correcte *(sam, samyak)*. *Samyak*, c'est-à-dire conforme à la réalité.[2]

Les cinq *upādānaskandhas* (i. 8 a-b), en tant qu'ils sont effet, c'est la vérité de la douleur — c'est ce qu'il faut voir en vérité comme étant douleur. En tant qu'ils sont cause [3 a], c'est la vérité de l'origine, parce que la douleur naît d'eux[3] (i. 8 c). Par conséquent, la

caturbhir aṅgaiḥ samanvāgato bhiṣak śalyāpahartā rājārhaś ca bhavati rājayogyaś ca rājāṅgatve ca saṃkhyāṃ gacchati / katamaiś caturbhiḥ / ābādhakuśalo bhavati / ābādhasamutthānakuśalo bhavati / ābādhaprahāṇakuśalaḥ prahīṇasya cābādhasyāyatyām anutpādakuśalaḥ / evam eva caturbhir aṅgaiḥ samanvāgatas tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddho 'nuttaro bhiṣak śalyāpahartety ucyate / katamaiś caturbhiḥ / iha bhikṣavas tathāgato .... idaṃ duḥkham āryasatyam iti yathābhūtaṃ prajānāti .... .

Kern, Manual, p. 47 (Yogasūtra, ii. 15 ; Lalita, p. 448, 458) ; *bhisakka* dans l'Index d'Aṅguttara ; Milinda, trad. II, 8, note ; Śikṣāsamuccaya, 148, 5, 243, 4, 295, 2 ; Bodhicaryāvatāra, ii. 57, vii. 22, etc. — Voir Nanjio 1327.

1. *dṛṣṭabhūminiḥsaṅgāśvaprasaraṇavat* ou *dhāvanavat*.

2. Sur *abhisamaya*, ci-dessous, vi. 27 a. — Atthasālinī, 22 (57) distingue l'*abhisamaya* mondain et supramondain ; mais les sources pâlies entendent le plus souvent *abhisamaya* dans le même sens que fait l'Abhidharma : compréhension des vérités par l'*āryā prajñā*.

3. Cette théorie n'est pas celle de toutes les sources ; voir ci-dessous p. 136.

Vibhāṣā, 77, 5. — Quelle est la nature des quatre vérités ? — Les maîtres d'Abhidharma disent : 1. la vérité de douleur est les cinq *upādānaskandhas* ; 2. la vérité de l'origine est la cause des *dharmas* impurs *(sāsravahetu)* ; 3. la vérité de la destruction est leur *pratisaṃkhyānirodha* (ii. 55 d) ; 4. la vérité du chemin est les *dharmas* qui font les Saints *(dharmas śaikṣas* et *aśaikṣas)*. — Les Dārṣṭāntikas disent : 1. la vérité de la douleur est le *nāmarūpa* ; 2. la vérité de l'origine est le *karman* et le *kleśa* ; 3. la vérité de la destruction est l'anéan-

douleur et l'origine diffèrent de nom, mais ne diffèrent pas en fait, puisqu'elles sont les mêmes *upādānaskandhas* considérés comme effet ou comme cause. Quant à la destruction et au chemin, différence en fait comme de nom.

Le Sūtra donne aux vérités le nom d'*āryasatya*, vérité des Āryas. Quel est le sens de cette expression ? — Elles sont vraies pour les Āryas, vérités des Āryas ; c'est pourquoi elles sont nommées *āryasatya*. [1]

tissement *(kṣaya)* du *karman* et du *kleśa* ; 4. la vérité du chemin est le calme et l'intellection *(śamatha vipaśyanā)*. — Les Vibhajyavādins (voir v. trad. p. 23, 52) disent : 1. ce qui a huit caractères de *duḥkha* est *duḥkha* et *duḥkhasatya* ; les autres *dharmas* impurs *(sāsrava)* sont *duḥkha*, mais non pas *duḥkhasatya* [comparer les sources pâlies citées ci-dessous p. 125 n. c] ; 2. la *tṛṣṇā* qui produit existence ultérieure est *samudaya* et *samudayasatya* ; toute autre *tṛṣṇā* et les autres causes de *dharmas* impurs *(sāsravahetu)* sont *samudaya*, mais non pas *samudayasatya* ; 3. la destruction de cette *tṛṣṇā* est *nirodha* et *nirodhasatya* ; la destruction de toute autre *tṛṣṇā* et des autres causes de *dharmas* impurs est *nirodha*, mais non pas *nirodhasatya* ; 4. le chemin à huit membres du Śaikṣa est *mārga* et *mārgasatya* ; les autres *dharmas* de Śaikṣa et tous les *dharmas* d'Aśaikṣa sont *mārga*, mais non pas *mārgasatya*. Mais, dans ce système, les Arhats possèdent seulement les vérités de *duḥkha* et de *nirodha*, et non pas les vérités de *samudaya* et de *mārga*.

Saṃgītiśāstra, 6, 12 : le *sāsravahetu* est la vérité d'origine ; le *pratisaṃkhyānirodha* est la vérité de la destruction ; les *dharmas* de Śaikṣa et d'Aśaikṣa sont le chemin.

1. Visuddhimagga, 495 : *yasmā pana etāni buddhādayo ariyā paṭivijjhanti tasmā ariyasaccānīti vuccanti ....ariyānīti tathāni avitathāni avisaṃvādakānīti attho.*

L'Ārya est défini, Kośa, iii. 44 c ; même étymologie Aṅguttara, iv. 145, Majjhima, i. 280, etc. — Dans Atthasalinī, 349 : les Āryas sont les Bouddhas, les Pratyekas, les Śrāvakas ; ou bien les Bouddhas seuls sont Āryas : comparer Saṃyutta, v. 435 *(tathāgata = ariya)*

Vibhāṣā, 78, 3. — Quel est le sens de l'expression *āryasatya* ? Les vérités sont-elles ainsi nommées parce qu'elles sont bonnes, parce qu'elles sont pures *(anāsrava)*, parce que les Āryas en sont munis ? — Quel défaut présentent ces explications ? — Toutes trois sont mauvaises : 1. on peut dire que les deux dernières vérités sont bonnes ; mais les deux premières sont des trois sortes, bonnes, mauvaises, non-définies ; 2. les deux dernières sont pures, mais non pas les deux premières ; 3. les non-Āryas sont munis des vérités, ainsi qu'il est dit : « Qui est muni des vérités de *duḥkha* et de *samudaya* ? — Tous les êtres. — Qui est muni

Est-ce à dire qu'elles soient fausses pour les non-Āryas ? — N'étant pas erronées (Vibhāṣā, 77, 7) [1], elles sont vraies pour tout le monde. Mais les Āryas les voient comme elles sont, c'est-à-dire sous seize aspects (vii. 13) : ils voient la douleur (c'est-à-dire les *upādāna-skandhas)* comme douloureuse, impermanente, etc. Les autres, non pas. Donc les vérités sont nommées « vérités des Āryas » et non pas vérités des autres, parce que la vue de ceux-ci est inexacte. En effet, ils voient ce qui est douloureux comme étant non douloureux. Comme le dit la stance : « Ce que les Āryas appellent heureux [, le Nirvāṇa], les autres l'appellent pénible ; ce que les autres appellent heureux, les Āryas l'appellent pénible ». [2]

D'après d'autres maîtres [3], deux sont vérités des Āryas, deux sont vérités des Āryas et des autres.

Puisqu'une partie seulement de la sensation *(vedanā)* est pénible de sa nature *(duḥkhā vedanā*, i. 14) comment peut-on dire que tous les conditionnés *(saṃskṛta)* impurs *(sāsrava)* sont douleur ?

3. Les *dharmas* impurs, qu'ils soient agréables, désagréables, autres, sont, sans exception, douleur, en raison des trois principes de douleur, chacun suivant son espèce. [4]

de la vérité de *nirodha ?* — Ceux qui ne sont pas liés de tous les liens *(sakala-bandhana*, voir Kośa, ii. 36 c, trad. 180). » — Réponse : Il faut dire que, parce que les Āryas en sont munis, ces vérités sont les Āryasatyas.....

1. *aviparītatvād iti yasmāt tad āryāṇām anyeṣāṃ cāviparītaṃ duḥkham eva nānyathā.*

2. ḥphags pas bde bar gaṅ gsuṅs pa / de ni gzhan gyis sdug bsṅal rig / gzhan gyis bde bar gaṅ smras pa / de ni ḥphags pas sdug bsṅal rig. — Saṃyutta, iv. 127 : *yaṃ pare sukhato āhu tad ariyā āhu dukkhato / yam pare dukkhato āhu tad ariyā sukhato vidū.* — La Vyākhyā cite le second pāda : *tat pare duḥkha-to viduḥ.*

Elle cite aussi le dernier pāda de Saundarananda, xii. 22 : *loke 'sminn ālayā-rāme nivṛttau durlabhā ratiḥ / vyathante hy apunarbhāvāt prapātād iva bāliśāḥ* // En effet, ce que les Āryas nomment *sukha*, c'est le Nirvāṇa ou destruction.

3. D'après P'ou-kouang, les Sautrāntikas et les Sthaviras.

4. yid ḥoṅ yid du mi ḥoṅ daṅ / de las gzhan zag bcas rnams ñid / sdug bsṅal ñid gsum ldan paḥi phyir / ci rigs ma lus sdug bsṅal lo.

Il y a trois principes de douleur : le principe de douleur qui est la douleur *(duḥkhaduḥkhatā)*, le principe de douleur qui est le fait d'être *saṃskṛta (saṃskāraduḥkhatā)*, le principe de douleur qui est la transformation *(pariṇāmaduḥkhatā)*.

En raison de ces trois principes, tous les conditionnés impurs, sans exception, sont douleur : les agréables sont douloureux parce que sujets à transformation ; les désagréables, parce que douloureux en soi ; les ni-désagréables-ni-agréables, parce que conditionnés.

Quels sont les *dharmas* agréables, désagréables, ni-désagréables-ni-agréables ?

Les trois sensations, dans l'ordre ; et, en raison des trois sensations, tous les *saṃskāras* qui résultent en sensation agréable, etc., reçoivent le nom d'agréable, etc.

La sensation agréable est douloureuse par transformation *(viparināmaduḥkhatā)*, comme dit le Sūtra : « La sensation agréable est agréable quand elle naît, agréable quand elle dure, douloureuse en changeant *(pariṇāme)*. »

La sensation désagréable est douloureuse de nature *(duḥkhaduḥkhatā)*, comme dit le Sūtra : « La sensation douloureuse est douloureuse quand elle naît, douloureuse quand elle dure *(utpādaduḥkhā sthitiduḥkhā)* ».

D'après la version de Paramārtha, généralement fidèle à l'original :

[*duḥkhaṃ triduḥkhatāvattvād*] *yathāyogam aśeṣataḥ* /
[*manāpā amanāpāś ca tebhyo 'nye caiva sāsravāḥ* //]

a. Vyākhyā : *mana āpnuvantīti manāpāḥ / punaḥsaṃdhikaraṇam cātreti vyākhyātam.*

b. Sur les trois sortes de *duḥkha*, Dīgha, iii. 216 (Buddhaghosa, si le sommaire dans Dialogues, iii. 210, est correct, s'écarte de Vasubandhu) ; Saṃyutta, iv. 259, v. 56 ; Visuddhimagga, 499 ; Madhyamakavṛtti, chap. xxiv (p. 227, 475), qui dépend du Kośa ; Bodhicaryāvatāra, 346 ; Rockhill, Life, 189 ; Yogasūtra, ii. 15 *(pariṇāma, tāpa* et *saṃskāraduḥkhatā)*. — Nāmasaṃgīti, 85 : *duḥkhaṃ saṃsāriṇaḥ skandhāḥ.*

c. D'après Yamaka, i. 174, la sensation pénible (du corps et de la pensée) est *duḥkha* ; le reste est *duḥkhasatya*, mais non pas *duḥkha*. La sensation pénible est *anubhavanaduḥkha* (le *duḥkhaduḥkha* de l'Abhidharma) ; le reste est *duḥkha* parce que dangereux *sappaṭibhayatthena*. (D'après Ledi Sadaw, JPTS. 1914, 133).

Kathāvatthu, xvii. 5 : le Hetuvādin soutient que tous les *dharmas* conditionnés, à l'exception du chemin et y compris la cause de la douleur, sont douleur.

La sensation ni-désagréable-ni-agréable est douloureuse parce qu'elle est ordonnée par les causes *(pratyayābhisaṃskaraṇāt) (saṃskāraduḥkhatā)*, comme dit le Sūtra [4 a] « Ce qui est impermanent est douloureux ».

Il en va des *saṃskāras* qui résultent en ces sensations comme de ces sensations même. [1]

D'après d'autres maîtres, les expressions *duḥkhaduḥkhatā*, etc. doivent être analysées : *duḥkham eva duḥkhatā, vipariṇāma eva duḥkhatā, saṃskāra eva duḥkhatā*. Le sens est le même.

Les *dharmas* agréables ne participent pas à la *duḥkhaduḥkhatā*, ni les désagréables à la *pariṇāmaduḥkhatā* : la deuxième *duḥkhatā* appartient aux premiers ; la première aux seconds. Mais tous les conditionnés sont douloureux du fait de la *saṃskāraduḥkhatā*, et ils ne sont vus sous cet aspect que par les seuls Āryas. Aussi est-il dit :

« On ne sent pas un cil *(ūrṇāpakṣman)* placé sur la paume de la main ; mais le même, venant sur l'œil, cause souffrance et injure. De

1. Des *dharmas* agréables *vipariṇāmena duḥkhatā*, caractère douloureux parce qu'ils ne durent pas. La Vyākhyā cite le vers d'Aśvaghoṣa, Saundarananda, xi. 50 : *hā caitraratha hā vāpi hā mandākini hā priye / ity ārtaṃ vilapanto gāṃ patanti divaukasaḥ* // (Comparer Divya, 194).

Notons ici que Vasubandhu, iv, 86, cite le même poème : *gṛhasthena hi duḥśodhā dṛṣṭir vividhadṛṣṭinā / ājīvo bhikṣuṇā caiva pareṣv āyattavṛttinā*. — Corriger la note p. 189.

Les *dharmas* désagréables sont douloureux par leur nature douloureuse, pénible *(duḥkhasvabhāvena, upaghātasvabhāvena)*. Mais ils doivent donc être heureux par transformation, en tant qu'ils passent *(vipariṇāmasukha)* ? Sans doute, mais les définitions *(upadeśa)* ont pour fin de déprécier, de prendre en haine les choses *(vidūṣaṇārtham)* : de même tenons-nous pour douloureuse la sensation agréable qui est agréable en tant qu'elle naît et dure.

Toutes choses sont douloureuses par *saṃskāraduḥkhatā* : *saṃskāreṇaiva duḥkhateti saṃskāreṇaiva jananenaivety arthaḥ / yad anityaṃ tad duḥkham yan na niyatasthitaṃ tad duḥkham yaj jāyate vinaśyati ca tad duḥkham ity arthaḥ / tenoktam / pratyayābhisaṃskaraṇād iti pratyayair abhisaṃskriyate yasmāt tasmāt tad duḥkham iti /*

Saṃyutta, iv. 207 : *sukhaṃ dukkhato ..... dukkhaṃ sallato .... adukkhamasukham aniccato.*

même les sots, semblables à la main, ne sentent pas le cil qu'est la *saṃskāraduḥkhatā :* les Āryas, semblables à l'œil, en sont torturés ».[1]

Les Āryas se font de l'existence dans le ciel le plus sublime *(bhavāgra)* une idée plus pénible que les fous de l'existence dans le plus effroyable enfer *(avīci)*.

Mais, dira-t-on, le chemin est conditionné *(saṃskṛta)* ; il doit donc être douloureux du fait de la *saṃskāraduḥkhatā*.[2]

Le chemin n'est pas douloureux, parce que la définition du douloureux est d'être odieux *(pratikūlaṃ hi duḥkham iti lakṣaṇāt)*. Or le chemin n'est pas odieux aux Āryas parce qu'il produit la destruction de toutes les douleurs de la naissance : lorsqu'ils considèrent le Nirvāṇa comme fortuné *(śānta)*, ce qu'ils considèrent comme fortuné, c'est la destruction de ce qu'ils ont considéré comme douleur [4 b], [à savoir les conditionnés impurs, et non pas la destruction du chemin].

Mais, puisque l'agréable *(sukha)* existe, pourquoi la douleur seule, et non pas l'agréable, est-elle vérité des Āryas ?

1. D'après une explication[3], à cause de l'exiguïté de l'agréable. De même qu'on nomme ' tas de fèves ', un tas de fèves où se trouvent des pois ; de même qu'aucune personne sensée ne considérera un ulcère comme agréable parce qu'on éprouve une très petite sensation agréable lorsqu'on lave cet ulcère.

1. Cité Madhyamakavṛtti, p. 476 ; comparer Jacob, Third handful of popular maxims (Bombay, 1911), p. 103 : *akṣipātranyāya*.

2. Point de vue exposé par le Theravādin, Kathāvatthu, xvii. 5.

3. Vibhāṣā, 78, 6. — Le Sūtra dit : « Le chemin s'appuie sur le préparatif *(saṃbhāra)*, le Nirvāṇa s'appuie sur le chemin ; par le plaisir *(sukha)* du chemin, on obtient le plaisir du Nirvāṇa ». Comment peut-on dire qu'il n'y a pas de plaisir dans les *skandhas ?* — Il s'y trouve un peu de plaisir ..... néanmoins les *skandhas* sont une masse de souffrance. De même que si l'on verse une goutte de miel dans un vase rempli de poison ... ; de même les *skandhas :* plaisir petit, douleur nombreuse. On les nomme donc seulement *duḥkhasatya*. — Il y en a qui disent : Dans les *skandhas*, il n'y a absolument pas de plaisir : donc on les nomme *duḥkhasatya*.

2. Et encore *(khalv api)* : « Parce qu'il est cause de douleur, parce qu'il est produit par beaucoup de douleurs, parce qu'on le désire quand on souffre (voir p. 129, au bas), l'agréable, concluent-ils, est douleur ».[1]

3. Mais, fût-elle accompagnée d'agréable[2], l'existence *(bhava)* dans sa totalité a la même saveur de *saṃskāraduḥkhatā* : les Āryas la considèrent donc comme douleur. C'est pourquoi la douleur est la vérité des Āryas et non pas l'agréable.

i. Mais comment les Āryas peuvent-ils regarder comme douleur les sensations agréables de leur nature ? — Parce qu'elles sont odieuses en raison de leur impermanence. De même qu'ils considèrent comme douleur les *rūpas, saṃjñās,* etc., encore que les *rūpas, saṃjñās,* etc., ne soient pas douleur au même titre que la sensation désagréable.

ii. Quant à l'argument proposé : « L'agréable est douleur parce qu'il est cause de douleur » : (1) être cause de douleur, c'est l'aspect *(ākāra)* d'origine (vii. 13 a) ; voir les choses comme cause de douleur, ce n'est pas les voir comme douleur ; (2) comment les Āryas nés dans le Rūpadhātu et l'Arūpyadhātu auraient-ils l'idée de douleur ? [5 a]. Car les *skandhas* de ces sphères ne sont pas cause de douleur ; (3) pourquoi le Sūtra mentionnerait-il la *saṃskāraduḥkhatā* ? Si les Āryas voient l'agréable comme douleur parce qu'il est cause de douleur, la *saṃskāraduḥkhatā* (c'est-à-dire : « Ce qui est impermanent est douleur ») ne sert à rien.

iii. Mais si les Āryas voient l'agréable comme douleur parce qu'il est impermanent, quelle est la différence entre les aspects de douloureux et d'impermanent ? D'une part, ' voir les choses comme douloureuses ', d'autre part, ' voir les choses comme impermanentes ' : il y aura confusion (vii. 13).

1. C'est une stance de Kumāralābha (Sautrāntika) :
duḥkhasya ca hetutvād duḥkhaiś cānalpakaiḥ samuditatvāt |
duḥkhe ca sati tadiṣṭer duḥkham iti sukhaṃ vyavasyanti ||

2. *saha tu sukhena : tu* annonce la réfutation du *pūrvapakṣa* représenté par une théorie des Sarvāstivādins (« D'après une explication ...) et par la théorie des Sautrāntikas.

Hiuan-tsang : « La vraie explication .... ». L'éditeur japonais : « L'auteur expose la correcte explication des Sarvāstivādins. »

On voit les choses comme impermanentes parce que leur nature est de naître et de périr ; on les voit comme douloureuses parce qu'elles sont odieuses. Quand on les a vues comme impermanentes, elles deviennent odieuses. Le caractère d'impermanence implique le caractère de douleur, mais ne se confond pas avec ce caractère.

iv. Certains maîtres [1] nient la sensation agréable, affirment que tout est douloureux. Ils démontrent cette thèse par l'Ecriture et le raisonnement.

Ecriture. — Le Sūtra dit : « La sensation quelle qu'elle soit, la douleur s'y trouve », « La sensation agréable doit être regardée comme douloureuse », « C'est une méprise de regarder comme agréable ce qui est douloureux ». [2]

Raisonnement. — 1. Parce que les causes de plaisir ne sont pas toujours causes de plaisir *(sukhahetvavyavasthānāt)*. Les choses qu'on prétend être causes de plaisir, aliment, boisson, froid, chaud, etc., lorsqu'elles sont prises ou éprouvées en excès ou à contre-temps, deviennent causes de souffrance. Or il est inadmissible qu'une cause de plaisir, parce qu'elle est accrue, ou parce que, tout en demeurant la même, elle se présente à un autre moment, [5 b] produise la souffrance. Par conséquent ces prétendues causes de plaisir sont, dès l'origine, causes de souffrance et non pas causes de plaisir : plus tard la souffrance s'accroît et devient sensible. De même en va-t-il des quatre attitudes *(īryāpatha)*, attitude couchée, assise, etc. (p. 135)

2. Parce que la notion de plaisir a pour objet, non un réel plaisir, mais tantôt un remède de la souffrance *(duḥkhapratikāra)*, tantôt une modification de la souffrance *(duḥkhavikalpa)*. (a) Aussi longtemps que l'homme n'est pas tourmenté par la douleur que causent la faim, la soif, le froid, la chaleur, la fatigue, le désir, aussi longtemps il n'a aucune sensation qu'il sente agréable *(sukham iti)*. Par

1. Vibhāṣā, 78, 6. — D'après la Vyākhyā, Bhadanta Śrīlābha, etc. — D'après la glose de l'éditeur japonais, Sautrāntikas, Mahāsāṃghikas, etc. — Saṃghabhadra, Nyāyānusāra : « Le Sthavira prétend que la sensation est seulement douloureuse. » — Comparer Kathāvatthu, ii. 8, où le Theravādin condamne le Gokulika (= Kukkulika, Keith, Buddhist Philosophy, 151)

2. Ces Sūtras sont discutés ci-dessous p. 131-132.

conséquent les ignorants ont idée de plaisir, non à l'égard du vrai plaisir, mais à l'égard de l'allègement d'une souffrance. (b) Les sots ont aussi l'idée de plaisir à l'égard de la modification de la souffrance : par exemple faire passer le fardeau d'une épaule sur l'autre. [1]

Par conséquent l'agréable n'existe pas.

v. Il existe, disent les Ābhidhārmikas ; et, dirons-nous, cela est bien vu *(eṣa eva nyāyaḥ)*.

1. Demandons au négateur du plaisir ce que c'est que la douleur. S'il répond : « Ce qui est pénible », [2] nous demanderons : « Comment est-ce pénible ? » — S'il répond : « Parce que cela fait mal », nous dirons que « ce qui fait du bien » est agréable. S'il répond : « Parce que ce n'est pas désiré », nous dirons que « ce qui est désiré » est agréable. [3]

2. Mais, dira-t-on, ce même ' désiré ' ou ' désirable ', les Āryas, lorsqu'ils obtiennent le détachement *(vairāgyakāle)* [6 a], ne le chérissent plus. Donc la qualité de ' désirable ' n'est pas établie.

L'objection est vaine, car si les Āryas, une fois détachés, ne le chérissent plus, c'est à un autre point de vue qu'il leur est indésirable.

La sensation qui, en soi, est désirable, jamais ne devient, en soi, indésirable. Par conséquent, ce n'est pas du point de vue de sa nature propre, mais d'un autre point de vue que les Āryas ne chérissent pas

1. Comparer Majjhima, i. 507. — Réfuté p. 135.

2. Vibhāṣā, 77, 12 : Pārśva dit que *pīḍana* (affliger, peiner) est le caractère du *duḥkha ;* Vasumitra dit que *pravṛtti* (ou *saṃsāra, saṃcāra,* lieôu tchoàn) est le caractère du *duḥkha* ; etc.

3. sdug bsñal zhes bya ba ḥdi ci zhig yin / gal te gnod paḥi bdag ñid gaṅ yin paḥo zhes zer na ni ji lta bu yin zhes brjod par byaḥo // gal te gnod par byed pa yin no zhes zer na ni phan par byed pa bde ba yin no zhes bya bar grub bo // gal te mi ḥdod pa yin no zhes zer na ni ḥdod pa bde ba yin no zhes bya bar grub bo.

D'après Hiuan-tsang : S'il répond : « L'affliction » *(bādh)*, alors, puisqu'il y a contentement, l'existence du plaisir est prouvée. S'il répond : « Ce qui nuit », alors, puisqu'il y a de l'utile *(anugrāhaka)*, l'existence du plaisir est prouvée. S'il répond : « Ce qui déplait *(arañjanya)* », alors, puisqu'il y a du plaisant, l'existence du plaisir est prouvée.

D'après Paramārtha : S'il répond : « Ce qui afflige est nommé douleur », comment le plaisir afflige-t-il ? S'il répond : « Ce qui nuit », le plaisir est utile, comment nuirait-il ? S'il répond : « Ce qui déplait », le plaisir plait, comment serait-il douleur ?

la sensation agréable : ils la haïssent pour ses défauts : car elle est l'occasion de la perte des bons *dharmas (pramādapada)*, elle n'est acquise qu'à grande peine, elle tourne en souffrance, elle est impermanente. Si cette sensation était indésirable en soi, qui pourrait jamais s'y attacher ? Du fait même que, en vue de s'en détacher, les Āryas la considèrent dans ses défauts en se plaçant à un point de vue distinct de celui de sa nature propre, il s'ensuit que la sensation agréable en soi existe.

3. Quant à cette déclaration du Bouddha : « La sensation, quelle qu'elle soit, la douleur s'y trouve », le sens en fut fixé par le Bouddha lui-même : « O Ānanda, c'est en visant l'impermanence, c'est en visant la transformation des *saṃskāras* que j'ai dit que : la sensation, quelle qu'elle soit, la douleur s'y trouve ». [1] Par conséquent il est établi que cette déclaration n'a pas été faite en visant la douleur-douleur *(duḥkhaduḥkhatā)*.

Si toute sensation était, de sa nature, douloureuse, l'Ārya Ānanda ne demanderait pas : « Bhagavat a enseigné qu'il y a trois sortes de sensation, l'agréable, la douloureuse, la ni-douloureuse-ni-agréable. Bhagavat a enseigné que la sensation, quelle qu'elle soit, est douloureuse. Dans quelle intention, de quel point de vue Bhagavat a-t-il enseigné que la sensation quelle qu'est soit, est douloureuse ? » — Ānanda demanderait : « De quel point de vue Bhagavat a-t-il enseigné qu'il y a trois sortes de sensation ? ». Et Bhagavat répondrait : « C'est intentionnellement, avec une arrière-pensée, que j'ai enseigné qu'il y a trois sortes de sensation ».

1. L'original porte : *saṃskārānityatām Ananda mayā saṃdhāya bhāṣitaṃ saṃskāraviparināmatāṃ yat kiṃ cid veditam idam atra duḥkhasyeti.* — La Vyākhyā explique : *idam atra duḥkhasya lakṣaṇam ity arthaḥ.*

Le même Sūtra dans Saṃyutta, iv. 216, mais l'interrogateur de Bhagavat est 'un certain Bhikṣu' : *tisso imā bhikkhu vedanā vuttā mayā ... / vuttaṃ kho panetam bhikkhu mayā yaṃ kiñ ci vedayitaṃ taṃ dukkhasmin ti / taṃ kho panetaṃ bhikkhu mayā saṃkhārānaṃ yeva anniccataṃ saṃdhāya bhāsitam ....*

viparināma = anyathātva.

Le commentaire de Nāmasaṃgīti, viii. 9 : *yat kiṃ cit kāye veditam idam atra duḥkham.*

Si donc Bhagavat dit : « J'ai déclaré, avec arrière-pensée, que la sensation, quelle qu'elle soit, est douloureuse », c'est parce que, de sa nature, la sensation est de trois sortes.

4. Quant à cette déclaration : « Il faut regarder la sensation agréable comme douloureuse » *(sukhā vedanā duḥkhato draṣṭavyā)*, la sensation agréable, d'une part, est agréable en soi, étant plaisante *(manāpa)* ; d'autre part, elle est d'une certaine manière douloureuse *(paryāyeṇa duḥkhā)* en tant que vouée à transformation et en tant qu'impermanente. A la regarder comme agréable, les hommes non détachés du désir *(rāgin)*, parce qu'ils savoureront [7 a] sa saveur, seront liés ; à la regarder comme douloureuse, parce qu'ils se détacheront du désir à son endroit, les Āryas seront délivrés. C'est pourquoi Bhagavat enjoint de regarder la sensation agréable de la manière qui convient pour qu'on obtienne la délivrance.

Comment nous savons que la sensation agréable est agréable en soi ? Il est dit : « Le parfait Bouddha omniscient, connaissant l'impermanence et la transformation des *saṃskāras*, déclare que la sensation est douloureuse ». (Saṃyukta, 17, 17).

5. Quant à cette déclaration que : « C'est une méprise *(viparyāsa)* de prendre le douloureux pour agréable » (v. 9 a), elle est aussi faite avec une certaine intention. Le monde attache la notion d'agréable à la sensation agréable, aux objets délectables *(kāmaguṇa)*, à l'existence *(upapatti)*. Or la sensation agréable est d'une certaine manière *(paryāyeṇa)* douloureuse : la considérer comme absolument *(ekāntena)* agréable, c'est une méprise. Les objets délectables comportent beaucoup de douleur *(bahuduḥkha)*, peu de plaisir *(alpasukha)* ; les considérer comme absolument agréables, c'est une erreur. De même en ce qui regarde l'existence.

Par conséquent, ce texte ne démontre pas l'inexistence de la sensation agréable.

6. Si toute sensation est douloureuse en soi, comment expliquer que le Bouddha enseigne l'existence de trois sortes de sensations ?

On répondra peut-être que le Bouddha, dans cet enseignement, s'est conformé aux vues du monde *(lokānuvṛttyā)*.

Cette hypothèse est inadmissible : a. Le Bouddha a dit : « Si j'ai dit que toute sensation est douloureuse, c'est avec une certaine intention » (voir ci-dessus, p. 131) [7 b].

b. Le Bouddha, au sujet des trois sortes de sensations (ii. 7 et suiv.), emploie l'expression : « conformément à la réalité ». En effet, après avoir dit : « L'organe de plaisir *(sukhendriya)* et l'organe de satisfaction *(saumanasyendriya)* sont la sensation agréable *(sukhā vedanā)* », il poursuit : « Celui qui, par un discernement exact *(samyakprajñā)* voit ainsi, conformément à la réalité *(yathābhūtam)*, les cinq organes (ou sensations), il abandonne les trois liens .... »[1]

c. D'ailleurs comment le monde arriverait-il à cette conclusion *(vyavasyet)* que la sensation est de trois sortes si elle était exclusivement douloureuse ? — Direz-vous qu'on a l'idée ou l'impression de sensation agréable à l'égard de la sensation douloureuse faible, l'idée de sensation neutre à l'égard de la sensation douloureuse moyenne, l'idée de sensation douloureuse à l'égard de la sensation douloureuse forte ? — Mais le plaisir présentant aussi trois degrés, il s'ensuivrait qu'on aurait l'idée de grand plaisir à l'égard de la sensation douloureuse faible, l'idée de plaisir moyen à l'égard de la sensation douloureuse moyenne, l'idée de petit plaisir à l'égard de la sensation douloureuse faible.[2]

En outre, lorsqu'on éprouve le plaisir né de quelque excellente odeur, saveur ou chose tangible, quelle est alors la faible douleur par rapport à laquelle se produit l'idée de plaisir ?[3]

1. *yenemāni pañcendriyāny evaṃ yathābhūtaṃ samyak prajñayā dṛṣṭāni .... — yathābhūtam :* conformément à la réalité, sans ajouter ou retrancher *(adhyāropāpavādābhāvāt)*.

2. La Vibhāṣā, 78, 6, poursuit : « Quand on éprouve la douleur des damnés on a l'idée de plaisir à l'endroit de la souffrance des animaux ... Quand on éprouve la douleur des hommes, on a l'idée de plaisir à l'endroit de la douleur des dieux.

3. Vyākhyā : *aduḥkhānantaraṃ sukhābhimānaṃ paśyann āha / yadā gandharasasprasṭavyaviśeṣajam iti / madhyaṃ hi duḥkham aduḥkhāsukhaṃ bhavatāṃ na mṛduprakāram ato vaktavyam tadā katamad duḥkhaṃ mṛdubhūtaṃ yatrāsya sukhabuddhir bhavatīti viṣayabalād eva hi tat sukham utpadyate mṛduduḥkhasamanantarapratyayabalād adhimātraduḥkhasamanantarapratyayabalād veti.*

[Et si vous soutenez que l'idée de plaisir se produit par rapport à une faible douleur,] lorsque cette faible douleur n'est pas née ou lorsqu'elle a disparu, alors, la douleur ayant complètement disparu, à bien plus forte raison aura-t-on l'idée de plaisir.

De même que pour les odeurs, etc., de même pour le plaisir d'amour *(kāmasukhasaṃmukhībhāva).*

En outre, dans votre système, un ' sensible ' faible *(vedita)*, un *duḥkha* faible, est traduit par une sensation claire et forte (idée de plaisir) [8 a] ; un ' sensible ' de force moyenne, est traduit par une sensation indistincte (sensation ni-désagréable-ni-agréable) : et cela paraît bien incohérent [1]. De même le Sūtra enseigne que les trois premiers *dhyānas* sont accompagnés de ' plaisir ' *(sukha)* : il s'y trouvera, d'après vous, douleur faible ; le Sūtra enseigne que, dans le quatrième *dhyāna* et au-dessus, la sensation est ni-désagréable-ni-agréable : il s'y trouvera, d'après vous, douleur moyenne. Par conséquent votre théorie que la sensation agréable, etc., correspond à douleur faible, etc., n'est pas admissible.

Enfin, Bhagavat a dit : « O Mahānāman, si le visible *(rūpa)* était exclusivement douloureux, ni agréable, ni accompagné de plaisir, ... il n'y aurait aucune raison pour qu'on s'attachât au visible ... » [2] Nous sommes donc assurés que l'agréable existe au moins tant soit peu.

Par conséquent les arguments scripturaires allégués ne valent pas.

Paramārtha : « Lorsqu'un homme éprouve le plaisir né de quelque excellente odeur, saveur, etc., alors quelle douleur éprouve-t-il ? — Il éprouve une faible douleur, et par rapport à cette faible douleur, il produit l'idée de plaisir. — S'il en est ainsi, lorsque cette faible douleur a disparu .... »

1. *kathaṃ hi nāmaitad yokṣyate yan mṛduni vedite tīvro 'nubhavo gṛhyate madhye punar avyakta iti.*

2. *rūpaṃ cen mahānāmann ekāntaduḥkham abhaviṣyan na sukhaṃ na sukhānugataṃ na saumanasyaṃ na saumanasyānugataṃ na sukhaveditam / hetur api na prajñāyeta rūpe saṃrāgāya / yasmāt tarhy asti rūpaṃ sukhaṃ sukhānugataṃ pūrvavad ato rūpe hetuḥ prajñāyate yad uta saṃrāgāya.*

Comparer Saṃyutta, ii. 173 : Si l'élément terre était absolument agréable ...., absolument douloureux .....

7. La première raison d'ordre logique présentée par notre adversaire, « parce que les causes de plaisir ne sont pas toujours causes de plaisir », est sans valeur. Notre adversaire ne se rend pas compte de ce qui est cause de plaisir.

Un objet donné est cause de plaisir ou de souffrance en fonction de l'état de la personne qui le sent ; il n'est pas cause de plaisir ou de souffrance d'une manière absolue. Si un objet donné est cause de plaisir lorsqu'il est en relation avec un corps se trouvant dans un certain état, il sera toujours cause de plaisir étant à nouveau en relation avec ce corps se trouvant dans le même état. La cause de plaisir est donc toujours cause de plaisir. [8 b]

Comparaison. Le même feu donnera des résultats différents de cuisson d'après l'état du riz qu'on fait cuire *(pākyabhūtāvasthā)* : l'aliment sera comestible *(svādupāka)*, ou non. Mais quand le riz est dans un certain état, le feu produira toujours le même effet.

D'ailleurs, comment contester que, dans les *dhyānas*, les causes de plaisir soient toujours causes de plaisir ?

8. Quant à cet argument que « la notion de plaisir a pour objet, non un réel plaisir, mais un remède de la souffrance ou une modification de la souffrance », nous disons :

i. a. Lorsqu'on éprouve le plaisir né d'une odeur, d'une saveur, etc., quelle est la souffrance dont le remède est l'objet de la notion de plaisir ? — b. Avant que cette souffrance soit née ou quand elle est détruite, en l'absence de tout remède, à plus forte raison éprouvera-t-on du plaisir. — c. Le plaisir des *dhyānas* ne peut certainement consister dans le remède de la souffrance, puisque la souffrance n'existe pas dans les *dhyānas*.

ii. Lorsqu'on fait passer le fardeau sur l'autre épaule, c'est vraiment un plaisir qui naît de l'état corporel nouveau et qui continue à naître aussi longtemps que cet état corporel ne disparaît pas. [9 a] S'il en était autrement, la notion ou impression de plaisir deviendrait ensuite plus forte [1]. — Même explication pour l'impression de plaisir

1. *anyathā paścād bhūyasī sukhabuddhiḥ syāt.* — Hiuan-tsang ajoute : « puisque la douleur diminue peu à peu ».

provoquée par le changement des attitudes qui ont causé la fatigue.

9. Vous demandez : « Si la douleur ne commence pas dès le début, comment y aura-t-il, à la fin, impression de douleur ? »

Nous répondons : En raison d'une certaine transformation du corps [consécutive à l'absorption de la nourriture, etc. : la souffrance n'apparaît pas tant que dure l'état favorable au plaisir] ; de même que, dans l'alcool, etc., se succèdent la douceur et l'acidité. [1]

Il est donc établi qu'il y a une sensation agréable, et que tous les conditionnés impurs sont douleur du fait des trois principes de douleur.

Cette thèse d'Abhidharma que la vérité de la douleur est la vérité de l'origine, c'est-à-dire que les *upādānaskandhas*, qui sont douleur, sont en même temps l'origine de la douleur (ci-dessus p. 122), sort de l'enseignement du Sūtra [2]. Car, d'après le Sūtra, c'est la soif *(tṛṣṇā)* seule qui est l'origine de la douleur. [3]

Le Sūtra dit que la soif est l'origine en raison de l'importance capitale de la soif. Mais tous les autres *dharmas* impurs *(sāsrava)* sont aussi origine de la douleur.

En effet, d'autres *dharmas* sont nommés dans d'autres Sūtras. — Bhagavat a dit : « L'action, la soif et l'ignorance sont la cause des *saṃskāras* de la vie à venir » [4] ; il a dit : « Cinq espèces de graine,

Si le déplacement du fardeau ne provoque pas un plaisir et n'est qu'une diminution de souffrance, cette diminution aura lieu graduellement : l'impression de plaisir ira donc croissant à partir du moment où le fardeau a été déplacé.

1. *madyādīnām ante mādhuryaśuktatāvat* .....

2. *utsūtra*. — Vibhāṣā, 78, 7 : « Tous les *dharmas* impurs *(śāsrava)* sont cause et par conséquent vérité de l'origine. Pourquoi Bhagavat dit-il que la soif est la vérité de l'origine ? Il y a trente explications ..... »

Le Yamaka, i. 174, ii. 250, démontre que la soif est l'origine, non pas l'ignorance (Ledi Sadaw, JPTS., 1914, 135).

3. Mahāvagga, i. 6, 20, Madhyama, 7, 22 : *samudayasatyaṃ katamat / yāsau tṛṣṇā nandīrāgasahagatā tatra tatrābhinandinī*. — D'après les Sautrāntikas, quatre *tṛṣṇās* sont *samudayasatya* : 1. soif de l'existence présente, désir de fruits actuels ; 2. soif de l'existence ultérieure, désir de fruits futurs ; 3. soif accompagnée de *nandī* ; 4. soif *tatra tatra abhinandinī*.

4. Version non métrique dans le Tandjour : las daṅ sred pa daṅ mi rig pa /

c'est-à-dire le *vijñāna* associé à *upādāna* ; l'élément-terre [9 b], c'est-à-dire les quatre *vijñānasthitis* »[1]

Donc la définition *(nirdeśa)* du Sūtra : « La soif est l'origine de la douleur », est conçue d'un point de vue particulier *(ābhiprāyika)*[2] ; tandis que la définition de l'Abhidharma[3] est strictement conforme aux caractères de la chose définie *(lākṣaṇika)*.

D'ailleurs, lorsque Bhagavat dit : « C'est la soif qui est l'origine », il entend définir la cause de réexistence *(abhinirvṛttihetu)*. Lorsque, dans la stance, il énumère l'action, la soif et l'ignorance, il définit la cause des naissances diverses *(upapattihetu)*, qui est l'action ; la cause de réexistence, à savoir la soif ; la cause d'*upapatti* et d'*abhinirvṛtti*, à savoir l'ignorance. — On va expliquer le sens de ses expressions.

En effet, le Sūtra dit : « L'action est la cause d'*upapatti* ; la soif

phyi maḥi tshe la ḥdu byed rnams kyi rgyu. — Trois *pādas* de cinq syllabes dans Paramārtha : « Action, soif, ignorance, ces trois dans le futur sont la cause de toute existence ». — Hiuan-tsang a quatre *pādas* : « Action, soif et ignorance sont la cause qui produit les futurs *saṃskāras* qui feront la série d'existence nommée *pudgala* » : c'est une *gāthā* (tirée de Saṃyukta, 13, 6).

La Vyākhyā aussi atteste que cette citation est une stance : .... *gāthāyām eṣa nirdeśaḥ karma tṛṣṇāvidyā saṃskārāṇāṃ cakṣurādīnāṃ hetur abhisaṃparāye.* — On peut restituer un *pāda* d'Āryagīti : *karma ca tṛṣṇāvidyā saṃskārāṇāṃ hetur abhisaṃparāye.*

1. Voir ci-dessous p. 138, n. 3. — Saṃyukta, 31, 20 : *yataś ca bhikṣavaḥ pañca bījajātāny* (comparer Cosmologie bouddhique, p. 220) *akhaṇḍāny acchidrāṇy apūtīny avātātapahatāni havāni (?) sārāṇi sukhaśayitāni pṛthivīdhātuś ca bhavaty abdhātuś ca / evaṃ tāni bījāni vṛddhiṃ virūḍhiṃ vipulatām āpadyanta iti hi bhikṣava upameyaṃ kṛtā* yāvad evāsyārthasya vijñaptaya itīmaṃ dṛṣṭāntam upanyasyedam uktam / *pañca bījajātānīti bhikṣavaḥ sopādānasya vijñānasyaitad adhivacanam / pṛthivīdhātur iti catasṛṇāṃ vijñānasthitīnām etad adhivacanam.* — Comparer Saṃyutta, iii. 54 : *seyyathā .... pathavīdhātu evaṃ catasso viññāṇaṭṭhitiyo .... seyyathā pañcabījajātāni evaṃ viññāṇaṃ sāhāraṃ daṭṭhabbam.*

Sur les *vijñānasthitis*, Kośa, iii. 5.

2. Vyākhyā : *ābhiprāyika ity abhiprāye bhavaḥ / abhiprāyeṇa vā divyatīty ābhiprāyikaḥ sūtre nirdeśaḥ / tṛṣṇādhikaṃ pudgalam adhikṛtya kṛta ity abhiprāyaḥ / lākṣaṇikas tv abhidharme / lakṣaṇe bhavo lākṣaṇiko nirdeśaḥ / ... sāsravasya skandhapañcakasya samudayasatyatvalakṣaṇayogāt.*

3. A savoir : *sarvaṃ sāsravaṃ vastu samudayaḥ.*

est la cause d'*abhinirvṛtti* »[1] ; et il enseigne l'ordre successif de causation *(sahetusapratyayasanidānakrama)* : « L'œil a pour cause *(hetu-pratyaya-nidāna)* l'action ; l'action a pour cause la soif ; la soif a pour cause l'ignorance ; l'ignorance a pour cause le jugement incorrect ».[2]

Que le *vijñāna* et les autres *skandhas* soient origine de la douleur, cela résulte encore du fait que le Sūtra déclare qu'ils sont respectivement graine et champ.[3]

Que faut-il entendre par *upapatti ?* Que faut-il entendre par *abhinirvṛtti ?* (iii. 40, vi. 39 c).

Par *upapatti,* il faut entendre une naissance ou une existence caractérisée par une certaine sphère (Kāmadhātu, etc.), une certaine destinée (dieu, homme, etc.), un certain mode de naissance (naissance de la matrice, de l'œuf), un certain sexe. etc. Par *abhinirvṛtti,* il faut entendre la réexistence sans qualification.[4]

La cause de l'*upapatti* est l'action, la cause de l'*abhinirvṛtti* est la soif : de même que la graine est la cause d'une pousse caractérisée comme pousse de riz, pousse de blé, etc. ; tandis que l'eau est la cause de la simple germination *(prarohamātra)* de toutes les pousses sans différence d'espèces. [10 a]

Comment établit-on que la soif est la cause d'*abhinirvṛtti ?*

Du fait qu'une personne délivrée de la soif ne renaît pas. Quand meurent un homme muni de la soif et un homme délivré de la soif, nous savons que le premier renaît et que le second ne renaît pas. Donc puisqu'il n'y a pas renaissance là où il n'y a pas soif, nous savons que la soif est la cause de la production de l'existence, de la réexistence *(bhavābhinirvṛtti).*

1. *karma hetur upapattaye tṛṣṇā hetur abhinirvṛttaye.*

2. *cakṣur bhikṣavaḥ sahetu sapratyayaṃ sanidānam / kaś ca bhikṣavaś cakṣuṣo hetuḥ kaḥ pratyayaḥ kiṃ nidānam / cakṣuṣo bhikṣavaḥ karma hetuḥ karma pratyayaḥ ....*

Ce Sūtra reçoit, dans la Vyākhyā, le nom : *sahetusapratyayasanidānasūtra* (voir le fragment cité Kośa, iii, Cosmologie) ; mais dans la Madhyamakavṛtti, p. 452 : *pratītyasamutpādasūtra.*

3. *bījakṣetrabhāvaṃ pratipādayatā vijñānādayo 'py uktāḥ /*

4. [*dhātugatiyonyādīnām*] *abhedena* [*punarbhavapratisaṃdhiḥ*]

Du fait encore que la série est ployée par la soif [1]. Nous constatons que la série des pensées se ploie incessamment vers l'objet dont on a soif. De même en va-t-il de la réexistence. [2]

Il n'y a pas de passion *(kleśa)* qui adhère à la « personne » *(ātmabhāva*, à l'existence) autant que la soif, de même que la pâte de lentilles, une fois séchée, adhère au membre [3]. Il n'y a pas de cause qui lie *(anubandh)* à la renaissance autant que l'attachement au « moi » *(ātmasneha)*. Ce raisonnement établit que la soif est cause d'*abhinirvṛtti*.

Bhagavat a proclamé quatre vérités ; il a aussi déclaré [4] deux vérités, la vérité relative *(saṃvṛtisatya)*, la vérité absolue *(paramārthasatya)* [5]. Quelles sont ces deux vérités ? [10 b]

4. L'idée de cruche prend fin quand la cruche est brisée ; l'idée d'eau prend fin quand, par l'esprit, on analyse l'eau. La cruche et

1. *saṃtatināmanāt* ; voir iii. 30, Madhyamakavṛtti, p. 544.

2. *yatra* [*viṣaye rūpādau*] *ca satṛṣṇā* [*cittasaṃtatiḥ*] *tatrābhīkṣṇaṃ cittasaṃtatiṃ namantīṃ paśyāmaḥ* / *tasmāt punarbhave 'py evam*.

3. *śuṣkamasūropasnānalepāṅgavat* : comme le membre qui a été oint d'une pâte sèche de *masūra*. De même que le membre est saisi *(āgṛhīta)* par cette onction, de même, par la soif, l'*ātmabhāva*.

4. D'après l'éditeur japonais, Ekottarāgama, 34, 14.

5. La Vyākhyā cite la kārikā Madhyamaka, xxiv. 8 :

dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharmadeśanā /
lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ //

Il faut rapprocher les stances citées dans le commentaire du Kathāvatthu, p. 22 :

duve saccāni akkhāsi saṃbuddho vadatāṃ varo /
sammutiṃ paramatthaṃ ca tatiyaṃ nupalabbhati //

tattha

saṃketavacanaṃ saccaṃ lokasammutikāraṇam /
paraṃatthavacanaṃ saccaṃ dhammānaṃ tathalakkhaṇam //

(L'édition porte *tathā lakkhaṇam*).

Voir la traduction du Kathāvatthu pp. 63, 180, 371 ; Ledi Sadaw, Some points in Buddhist doctrine, JPTS., 1914, 129.

Le problème de la vérité unique (Suttanipāta, 884), des deux vérités et des quatre vérités — qui implique la question de l'existence réelle du Nirvāṇa (voir Aṅguttara, ii. 161) — est discuté dans Vibhāṣā, 77, 12, et dans le Nyāyānusāra de Saṃghabhadra (xxiii. 5, fol. 80 b 6 et suiv.). Nous traduirons ces divers documents dans l'Introduction.

l'eau, et tout ce qui leur ressemble, existent relativement. Le reste existe absolument.[1]

1. gaṅ la bcom daṅ blo yis gzhan / bsal na de blo mi ḥjug pa / bum chu bzhin du kun rdzob tu / yod de don dam yod gzhan no

La première ligne est difficile à reconstituer. Les traducteurs chinois ont : *yadi bhede nāsti tadbuddhir buddhyā anyāpohe tathā.*

[*bhede yadi na tadbuddhir anyāpohe dhiyāpi ca* /]
ghaṭāmbuvat saṃvṛtisat [*tad*]*anyat paramārthasat* //

Vyākhyā : Les deux exemples indiquent les deux modes de *bheda*, brisure ; les cruches, etc., sont brisées par choc *(upakrama)* ; l'eau, etc., est brisée par l'analyse mentale *(buddhi)* ; car on ne peut, par choc, enlever de l'eau la saveur, etc. Ou bien ce qui existe conventionnellement *(saṃvṛti)* est de deux sortes : 1. reposant sur une autre chose conventionnelle *(saṃvṛtyantaravyapāśraya)*, 2. reposant sur une chose réelle *(dravya)* : de la première, il y a à la fois brisure *(bheda)* et analyse *(anyāpoha)* [cruche par exemple] ; de la seconde, il y a seulement analyse : on ne peut dissocier l'atome qui est constitué cependant par huit choses (Kośa, ii. 22). ..... — *saṃvṛtisat* = *saṃvyavahāreṇa sat.* — *paramārthasat* = *paramārthena sat svalakṣaṇena sat.*

Paramārtha, dans le Bhāṣya, s'écarte de l'original :

« Si l'idée d'une chose ne naît plus, cette chose étant brisée, cette chose existe conventionnellement *(saṃvṛtisat)*. Quand la cruche est réduite en terre cuite, l'idée de cruche ne naît plus à l'endroit de cette terre cuite. Donc les choses telles que la cruche existent comme désignation métaphorique *(prajñapti)* de la figure *(hîng* [59] *siáng* = *ākṛti, saṃsthāna)*. — En second lieu, si l'idée d'une chose ne naît plus lorsque, par l'esprit, on enlève de cette chose les autres données *(dharmas)*, cette chose existe conventionnellement, par exemple l'eau. Si, de l'eau, on retranche par l'esprit la couleur, la saveur, les grands éléments, etc., l'idée de l'eau ne se produit plus. Donc les choses telles que l'eau existent comme désignation métaphorique de la combinaison *(tsiú tsĭ, samavāya ?)*. — En troisième lieu, c'est par des noms-phrases-syllabes (Kośa, ii. 47) qu'on exprime le *paramārtha*, la chose réelle ; c'est en raison des noms que se produit un savoir relatif au *paramārtha*. Mais, lorsqu'on entre en recueillement, la connaissance ne porte pas sur les noms (Kośa, vi. 5 c-d) et, lorsqu'on est sorti du recueillement, la connaissance ne porte plus sur le *paramārtha* : donc les noms et la connaissance qui s'y réfère existent comme désignation métaphorique de la chose exprimée *(? hièn ché, udbhāvanā ?)*. — Ces trois sortes de *dharmas*, pourquoi sont-ils *saṃvṛti ?* Ce qui est constitué par les seuls noms n'a pas de nature en soi, est *saṃvṛti*. Par conformité avec l'usage du monde, dire : « il y a une cruche, il y a de l'eau, il y a des noms », cela est vrai, cela n'est pas faux. Donc c'est *saṃvṛtisatya*. — Ce qui diffère de ces trois sortes de *dharmas* est appelé *paramārthasatya*. Si l'idée d'une chose naît comme devant lorsque cette chose est mise en morceaux, lorsqu'on en a distrait par l'esprit les autres *dharmas*, lorsqu'on fait abstraction des noms, cette chose, ce *dharma* existe réellement.

Si l'idée d'une chose disparaît *(na pravartate)* lorsque cette chose est brisée en morceaux, cette chose existe relativement *(saṃvṛtisat)*, par exemple une cruche : l'idée de cruche disparaît lorsque celle-ci est réduite à des tessons. Si l'idée d'une chose disparaît lorsque, par l'esprit, on dissout cette chose, cette chose doit être regardée comme existant relativement ; par exemple l'eau. Si, dans l'eau, nous prenons et retirons les *dharmas* tels que couleur, etc., l'idée de l'eau disparaît.

A ces choses, cruche, vêtements, etc., eau, feu, etc., du point de vue relatif ou conformément à l'usage conventionnel *(saṃvṛtitas)*, sont donnés leurs différents noms. Si donc on dit, du point de vue relatif *(saṃvṛtivaśena)* : « Il y a une cruche *(ghaṭo 'sti)*, il y a de l'eau », on dit vrai, on ne dit pas faux. Par conséquent ceci est relativement vrai *(saṃvṛtisatya)*.

Ce qui diffère est vérité absolue. Lorsque, une chose étant brisée ou dissoute par l'esprit, l'idée de cette chose continue, cette chose existe absolument *(paramārthasat)* ; par exemple le *rūpa* : on peut réduire le *rūpa* en atomes, on peut en retirer par l'esprit la saveur et les autres *dharmas*, l'idée de la nature propre du *rūpa* persiste. De même en va-t-il [11 a] de la sensation, etc. Comme ceci existe absolument *(paramārthasat)*, c'est vrai absolument *(paramārthasatya)*.

Les anciens maîtres [1] disent : Les choses sont absolument vraies à

Par exemple le *rūpa*. On peut couper le *rūpa*, on peut en distraire les *dharmas* différents, saveur, etc. : l'idée qui porte sur le *rūpa* reste pareille. De même pour la *vedanā*, etc.... — D'après d'autres maîtres, les *dharmas* qui sont l'objet du savoir supra-mondain *(lokottara)* ou du savoir acquis consécutivement à celui-ci, sont aussi nommés *paramārthasatya* : les *dhātus (kìng-kiái)*, le fruit, le chemin sont *paramārtha*. Ce qui diffère de ces trois est *saṃvṛtisatya*.

1. D'après Houéi-houēi, les Sautrāntikas. — *yathā [lokottareṇa jñānena pṛṣṭhalabdhena vā jñānena] gṛhyate tathā paramārthasatyam*. — La Vyākhyā explique : *paramasya jñānasyārthaḥ paramārthaḥ / paramārthaś ca sa satyaṃ ca tad iti paramārthasatyam*. — Elle ajoute : *trividhaṃ hi yogācārāṇāṃ sat paramārthasat saṃvṛtisat dravyasat / dravyataḥ svalakṣaṇataḥ sad dravyasat*. — Les anciens maîtres sont donc les Yogācāras (voir iv. 4 a, trad. p. 18, n. 1).

la manière dont elles sont perçues, soit par le savoir supra-mondain *(lokottarajñāna)*, soit par le savoir mondain *(laukikajñāna)* acquis consécutivement *(pṛṣṭhalabdha)* au savoir supra-mondain [1]. Elles sont relativement vraies à la manière dont elles sont perçues par tout autre savoir mondain souillé ou non souillé.

Les vérités ont été dites [2]. Il faut expliquer comment on les voit ; par conséquent, commençant dès le commencement, nous dirons : [3]

5 a-b. Fixé dans son devoir professionnel, muni de l'enseignement et de la réflexion, il sera capable de s'adonner à la contemplation. [4]

Quiconque désire voir les vérités doit tout d'abord garder la moralité *(śīla)* [11 b]. Ensuite il lit [5] l'enseignement *(śruta)* dont dépend la vue des vérités [6], ou il en écoute le sens. Ayant appris *(śrutvā)*, il

Comparer la doctrine de Bodhisattvabhūmi, I, iv. fol. 18 a, Muséon, 1906, p. 220 et suiv. ; quatre espèces de *tattvārtha* ou *tattva :* 1. la réalité reconnue dans l'usage vulgaire *(laukikaprasiddha)* ; 2. la réalité établie par la raison *(yuktiprasiddha)* ; 3. la réalité que connaissent les Śrāvakas et les Pratyekas par un savoir pur ou mondain, celui-ci amenant le savoir pur ou consécutif au savoir pur *(anāsraveṇa anāsravāvāhakena anāsravapṛṣṭhalabdhena ca laukikena jñānena) :* cette réalité, c'est les vérités ; 4. la réalité qui est le domaine du savoir purifié de tout voile de connaissable *(jñeyāvaraṇaviśuddhajñānagocara) :* c'est la *tathatā*. (Comparer Sūtrālaṃkāra, xi. 31).

1. Ce savoir mondain est le *saṃvṛtijñāna*, vii. 2, 21.

2. Paramārtha : « Les vérités ont été dites en résumé. Si on demande un exposé tout au long, il faut voir comme c'est dit dans le Traité des six savoirs supérieurs *(abhijñā)* (lŏu chéng tché luén).

3. Paramārtha : « Il faut dire par la pratique de quel moyen on entre dans la vue des vérités. Donc, commençant à partir de la première démarche, il faut dire la progression ». — Hiuan-tsang : Il faut dire par la pratique de quel moyen on arrive au *darśanamārga*.

4. thsul gnas thos daṅ bsam ldan pas / bsgom pa la ni rab tu sbyor = *vṛttasthaḥ śrutacintāvān bhāvanāyāṃ prayujyate* /

a. *bhāvanā* est ici l'équivalent de *samādhi*, recueillement (iv. 123 c-d).

b. *vṛtta* ou *vṛtti* (vi. 8 a) est presque synonyme de *śīla*, comme on peut voir dans Saundarananda, xiii. 10, xvi. 31 ; c'est le *śīla* parfait du Bhikṣu, se contenter du vêtement de moine, etc. (vi. 7 c-d).

5. *udgṛhṇāti*, glosé par *paṭhati*.

6. *satyadarśanānuloma* = *satyadarśanādhikārika*.

réfléchit exactement *(aviparīta)*. Ayant réfléchi, il s'adonne à la culture du recueillement *(samādhibhāvanā)*. Avec la sagesse *(prajñā)* (ii. 24, i. 2 a) née de l'enseignement *(śrutamayī)* pour point d'appui, naît la sagesse née de la réflexion *(cintāmayī)* ; avec celle-ci pour point d'appui, naît la sagesse née de contemplation *(bhāvanāmayī)*.

Quels sont les caractères de ces trois sagesses *(prajñā)* ?

5 c-d. Les *prajñās* nées de l'enseignement, etc., ont respectivement pour domaine le nom, le nom et la chose, la chose. [1]

D'après les Vaibhāṣikas [2], la sagesse *śrutamayī* a pour objet le nom *(nāman)* ; la sagesse *cintāmayī* a pour objet le nom et la chose *(artha)* : en effet, tantôt elle s'empare *(ākarṣati)* de la chose au moyen du nom *(vyañjanena)*, tantôt elle s'empare du nom au moyen de la chose [3]. La sagesse *bhāvanāmayī* a pour objet la chose ; elle va à la chose abstraction faite du nom. On peut comparer trois hommes qui traversent une rivière : celui qui ne sait pas nager n'abandonne pas un moment l'appareil natatoire ; celui qui sait un peu nager, tantôt le tient, tantôt le lâche ; celui qui sait nager traverse sans point d'appui (Vibhāṣā, 81, 14, 42, 8).

Mais, dirons-nous [4], dans cette interprétation, la sagesse *cintāmayī* n'a point de place : en effet, quand elle a pour objet le nom, elle est *śrutamayī* ; quand elle a pour objet la chose, elle est *bhāvanāmayī*. Donc la sagesse *cintāmayī* n'existe pas. Il faut expliquer : la sagesse *śrutamayī* est une certitude *(niścaya)* qui procède du moyen de connaissance *(pramāṇa)* nommé « parole d'une personne qualifiée » *(āptavacana)* ; la *prajñā cintāmayī* est la certitude [12 a] née d'un

1. thogs sogs las byuṅ blo rnams ni / miṅ daṅ gñis ka don yul can = *dhiyaḥ śrutādiprabhavā nāmobhayārthagocarāḥ* //

Sur les trois *paññās*, Dīgha, iii. 219 ; Vibhaṅga, 324, Visuddhimagga, 439 (dans l'ordre : *cintā, suta, bhāvanā*).

2. Vibhāṣā, 188, 1. — Vasubandhu n'admet pas cette théorie ; c'est pourquoi il dit : « D'après les Vaibhāṣikas .... »

3. « Cette chose correspond à ce nom ; ceci est le nom de cette chose ».

4. Opinion du Sautrāntika, d'après Saṃghabhadra.

examen rationnel *(yuktinidhyāna = yuktyā nitīraṇam)*; la sagesse *bhāvanāmayī* est une certitude née du recueillement. De la sorte les caractères spécifiques des trois sagesses sont établis d'une manière irréprochable. [1]

Dans les expressions *śrutamayī*, etc., le suffixe *maya*, Pāṇini v. 4. 21 *(tatprakṛtavacane mayaṭ)*, indique la cause : la *prajñā śrutamayī* est la *prajñā* qui a pour cause *(hetu)* le *śruta*, c'est-à-dire la parole d'une personne qualifiée *(āptavacana)*. Ou bien, d'après Pāṇini iv. 3. 134 *(tasya vikāraḥ)*, le suffixe *maya* forme un mot qui indique « transformation de ... » : la *prajñā śrutamayī* est une transformation du *śruta*. Mais cette ' transformation ' doit s'entendre métaphoriquement : c'est comme qui dirait une transformation ; d'autres caractères entrent, en effet, en ligne de compte. Comme on dit : « Les souffles vitaux sont faits de nourriture, les vaches sont faites d'herbe » *(annamayāḥ prāṇāḥ, tṛṇamayā gāvaḥ)* [2]

Celui qui s'applique ainsi à la contemplation *(bhāvanā)* comment y réussira-t-il ? [3]

6 a. Elles se produisent chez celui qui est muni des deux retraites. [4]

1. A quelle terre appartiennent les *prajñās*, Vibhāṣā, 42. (Voir vii. 18 c-d)

śrutamayī : 1re opinion, Kāmadhātu et quatre *dhyānas* ; 2me opinion, ajouter le *dhyānāntara* ; 3me opinion, ajouter l'*anāgāmya*. — *cintāmayī* : Kāmadhātu. — *bhāvanāmayī* : impure, dans 17 terres ; pure, dans 9 terres.

Mode d'acquisition : 1re opinion, les trois obtenues par *prayoga* (exercice) et par *vairāgya* (détachement) ; 2me opinion, et aussi à la naissance *(aupapattika)* ; et encore la *śrutamayī* du Rūpadhātu à la naissance et par *prayoga*, la *śrutamayī* du Kāmadhātu par *prayoga* ; la *cintāmayī* par *prayoga* ; la *bhāvanāmayī* des trois façons.

2. Ces explications grammaticales sont omises par le traducteur tibétain. Les deux traducteurs chinois omettent l'explication par Pāṇini iv. 3, 134, mais donnent cependant l'exemple. Je traduis d'après la Vyākhyā. Le Bhāṣya porte probablement : *hetau mayaḍvidhānāt tasya vikāra iti vā lakṣaṇāt / aupacārikas tu vikāraḥ (śrutavikāra iva śrutamayīti) / annamayāḥ* ....

3. Hiuan-tsang : « Celui qui désire s'appliquer *(prayuj)* à la *bhāvanā* comment purifiera-t-il sa propre personne *(āśrayabhājana)* de manière à ce que la *bhāvanā* réussisse ? »

4. *bsriṅs gñis ldan* = [*vyapakarṣadvayavataḥ*]

La première « retraite », c'est séparer les organes des objets des sens. Le feu

Lorsque l'ascète est retiré *(vyapakṛṣṭa)* quant au corps et quant à la pensée en écartant *(dūrīkaraṇa)* la promiscuité *(saṃsarga)* [12 b] et les mauvaises pensées *(akuśalavitarka)*, il réussit.

A qui ces deux retraites sont-elles faciles ? A l'homme de renoncement ou de petits désirs *(alpeccha)* et content *(saṃtuṣṭa)*. [1]

6 a-b. Non pas, chez le mécontent et l'insatiable. [2]

Que faut-il entendre par mécontentement et insatiabilité ?

6 c-d. Le mécontentement, c'est la soif pour davantage au sujet de ce qu'on possède ; l'insatiabilité, c'est le désir à l'endroit de ce qu'on ne possède pas. [3]

Les Ābhidhārmikas [4] disent : A l'endroit des bonnes choses *(praṇīta)*, vêtement, etc., qu'on possède, désirer d'en avoir beaucoup, c'est le mécontentement. Désirer ce qu'on ne possède pas, c'est l'insatiabilité.

Mais le désir d'avoir beaucoup ne se produit-il pas aussi à l'endroit de ce qu'on ne possède pas ? — Quelle est donc la différence entre les deux vices ? — Le mécontentement, c'est la dissatisfaction [5] qu'on éprouve des biens qu'on possède, médiocres *(apraṇīta)* ou de petite

jaillit du combustible, la passion des *viṣayas* (Saundarananda, xiii. 30) ; mais, comme le vent est nécessaire au feu, de même le *parikalpa*, le *vitarka*, est nécessaire au feu des passions : il faut donc une deuxième « retraite », la séparation d'avec les mauvaises pensées (Saundarananda, xiii. 49). Les mauvaises pensées ou *akuśalavitarka* (Kośa, v. 46, 59), avec leurs contrecarrants, sont fort bien expliquées Saundarananda, xv. 21 *(vyāpādavihimsā* et *maitrīkāruṇya*, *kāmavitarka*, *jñātivitarka*, 30-41, *janapadavitarka*,42-51, *amaraṇa* ou *amaravitarka)*. On écarte ces *vitarkas* par l'*ānāpānasmṛti* (vi. 9). — vi. 58 (H-t. xxv, 4 b).

Sur l'*araṇya*, où se pratique la « retraite du corps », Visuddhimagga, 71.

1. Sur *alpecchatā* et *saṃtuṣṭi*, Aṅguttara, v. 219, i. 38, Visuddhimagga, 81, Divya, 61, 96, etc.

2. chog mi śes daṅ / ḥdod chen can la ma yin no = [*nāsaṃtuṣṭamahecchayoḥ*]

3. rñed la yaṅ sred chog mi śes / ma rñed la ḥdod ḥdod chen can = [*prāpte punas tṛṣṇātuṣṭir aprāptecchā mahecchatā* //]

4. Vibhāṣā, 41, 16. — Vasubandhu n'admet pas cette explication.

5. *labdhenāpraṇītenāprabhūtena paritāsa iti / paritāso daurmanasyam / tena hi paritasyati / upakṣīyata ity arthaḥ*. — Voir U. Wogihara, Asaṅga's Bodhisattvabhūmi (Leipsick 1908), p. 34-36 (Śikṣāsamuccaya, 35, 6).

quantité *(aprabhūta)*. L'insatiabilité, c'est le désir des biens, excellents ou en grande quantité, qu'on ne possède pas.

7 a. Leurs contraires sont leurs contrecarrants. [1]

Les contraires du mécontentement et de l'insatiabilité, à savoir le contentement et le renoncement *(alpecchatā)*, s'opposent au mécontentement et à l'insatiabilité.

7 b. Ils sont des trois sphères ou purs. [2]

Ils appartiennent aux trois sphères ; ils sont aussi purs *(anāsrava)*. Au contraire, le mécontentement et l'insatiabilité sont seulement du Kāmadhātu.

Que sont, de leur nature, le contentement et le renoncement ?

7 c. Non convoitise. [3]

Ils ont pour nature la racine de bien, non-convoitise.

7 c. Les souches des Āryas. [4]

Entendez : « sont non-convoitise *(alobha)* ». Les souches des Āryas, *āryavaṃśas*, sont ainsi nommées parce que les Āryas en naissent. Elles sont aussi *alobha* de leur nature.

7 c-d. Parmi elles [13 a], trois sont contentement. [5]

Les trois premières — être content du vêtement *(cīvara)*, être content de la nourriture *(piṇḍapāta)*, être content de la couche et du siège *(śayanāsana)* — sont de leur nature contentement.

Le quatrième *āryavaṃśa*, c'est se délecter dans la Destruction et

1. bzlog pa de yi gñen po dag.
2. de gñis khams gsum gtogs dri med.
3. ma chags = [*alobhaḥ*] ; Kośa, ii. 25, iv. 8.
4. ḥphags rigs = [*āryavaṃśāś (ca)*]
Voir Dīgha, iii. 224-5 ; Visuddhimagga, 59, 93, 627. — Vibhāṣā, 181, 3, discute le nom, la nature, etc. des *vaṃśas*. Comment les trois premiers existent-ils dans les sphères supérieures ?
5. de dag las / gsum ni chog śes bdag ñid do = [*teṣāṃ tuṣṭyātmakaṃ trayam*]

dans le Chemin [1]. Il n'est pas contentement. — Comment est-il *alobha ?* — Parce qu'il tourne le dos à l'attachement au plaisir *(kāmarāga)*, à l'attachement à l'existence *(bhavarāga)* (v. 2).

Qu'enseigne Bhavagat par les quatre *āryavaṃśas ?*

8 a-b. Par trois est enseignée la diète ; par le dernier, l'activité. [2]

Bhagavat, roi de la Loi, établit une certaine diète et une certaine activité pour ses disciples qui, ayant renoncé à leur diète et à leur activité anciennes [3], se sont engagés à chercher la délivrance [4]. Par les trois premiers *āryavaṃśas*, il établit la diète [5] ; par le quatrième il établit l'activité : « Si, avec cette diète, vous faites ces actes, avant longtemps vous obtiendrez la délivrance. »

Pourquoi Bhagavat établit-il semblable diète, semblable activité ?

8 b. Pour faire obstacle à la naissance de la soif. [6]

Le Sūtra [7] établit que la naissance de la soif est quadruple : « Ô moines, la soif, naissant, naît en raison du vêtement, en raison de l'aliment, en raison de la couche et du siége ; durant, elle dure en raison .... ; s'attachant, elle s'attache .... Ô moines, la soif, naissant,

1. *prahāṇabhāvanārāmatā* = *nirodhamārgārāmatā* ; affection, complaisance à l'endroit du Nirvāṇa et du chemin du Nirvāṇa. — Vibhāṣā, 181, 12, quatre explications. — Dīgha, iii. 225 : ... *pahāṇārāmo hoti pahāṇarato bhāvanārāmo hoti bhāvanārato ... yo hi tattha dakkho ... ayaṃ vuccati ... porāne aggaññe ariyavaṃse ṭhito.*

2. gsum gyis thsul bstan tha mas laṣ = [*uktā vṛttis tribhiḥ karmāntyena*]

3. *parityaktasvavṛttikarmāntebhyaḥ.* — *vṛtti* = *jīvikā*, aliments, boisson, etc. ; *karmānta* = métier, labourage ; sur *samyagājīva*, iv. 86 a, vi. 68, *samyakkarmānta*, vi. 68.

4. Hiuan-tsang : « qui, ayant renoncé à la diète vulgaire et à l'activité vulgaire, sont sortis du monde en prenant refuge en Bouddha pour chercher la délivrance ». — Paramārtha : « qui sortent du monde *buddham adhikṛtya*, et cherchent la délivrance ».

5. Hiuan-tsang : Il établit une diète, une activité auxiliaires du chemin.

6. sred pa skye baḥi gñen poḥi phyir = [*tṛṣṇodayaṃ prati* /]

7. Mahāsaṃgīti = Dīgha, iii. 228, Aṅguttara, ii. 10, 248, sur les quatre productions de soif, *taṇhuppāda*. La quatrième *itibhavābhavahetu taṇhā uppajjamānā uppajjati* correspond, dans notre texte, à *itibhavavibhavahetos tṛṣṇā*.

naît en raison de telle existence et non existence ..... »[1]. C'est pour lui faire obstacle que sont enseignés les quatre *āryavaṃśas.*

8 c-d. Pour arrêter momentanément [13 b] ou définitivement le désir de l'objet de l'idée de sien et de soi.[2]

C'est une autre manière de dire la même chose. L'objet de l'idée de sien, c'est le vêtement. L'objet de l'idée de soi, c'est l'*āśraya,* le complexe sensoriel et mental. Le désir, c'est la soif.

Les trois premiers *āryavaṃśas* détruisent pour un temps le désir pour les choses qu'on regarde comme siennes. Le quatrième *āryavaṃśa* arrête définitivement le double désir.

Nous avons expliqué les qualités requises pour que la *bhāvanā* puisse réussir[3]. — L'ascète étant de la sorte un vase *(bhājana)* convenable, comment, par quelle porte, entrera-t-il dans la *bhāvanā ?*

9 a-b. Y entrent, par la méditation de l'horrible *(aśubhā)* et l'attention à la respiration *(ānāpānasmṛta),*[4]

Smṛta, c'est-à-dire *smṛti.* — Qui entre par l'*aśubhā ?* Qui entre par l'*ānāpānasmṛti ?*

Respectivement,

9 c. Ceux en qui le désir *(rāga)* et l'imagination *(vitarka)* sont prédominants.[5]

1. *itibhavavibhavahetoḥ* (= ḥbyuṅ ba daṅ ḥjig pa de lta buḥi phyir) ; Hiuan-tsang omet *iti* que Paramārtha traduit. — Vyākhyā : Le mot *iti* indique les diverses espèces de *bhava* et de *vibhava (bhavavibhavaprakārābhidyotaka).* Soif pour une certaine sorte d'existence : « Puissé-je être Indra ! Puissé-je être Cakravartin ! » ; soif de *vibhava* ou *vināśa,* inexistence : « Puissé-je être anéanti ! Puissé-je ne pas exister après la mort ! » *(aho batocchidyeyaṃ na bhaveyaṃ paraṃ maraṇād ityādi).* Voir Kośa, v. 10 c (trad. p. 29, 30), v. 19.

2. bdag gir bdag ḥdzin dṅos ḥdod pa / de yi dus daṅ gtan zhiḥi phyir = [*mamātmagrāhavastvicchā*]*tatkālātyantaśāntaye* //

3. Littéralement : « Chez quelle sorte de personne la *bhāvanā* réussira ». — Hiuan-tsang : « ... quel réceptacle *(bhājana)* peut être le point d'appui de la *bhāvanā* ».

4. de la ḥjug pa mi sdug daṅ / dbugs rṅub ḥbyuṅ ba dran pa yis / = [*tatrāvataranty aśubhayānāpānasmṛtena ca*]

5. ḥdod chags rnam rtog lhag rnams so / = [*rāgavitarkabahulāḥ*]

Vibhāṣā, 127, 4. — D'après Abhisamayālaṃkārāloka, on est *vitarkacarita* par

On appelle *rāgādhika, vitarkādhika,* ceux en qui le *rāga* et le *vitarka* sont *adhika.* Ceux en qui le *rāga* surgit vite et pour un petit motif, avec violence *(pratyāsannam atyarthaṃ rāgacarita),* entrent par l'*aśubhā.* Ceux qui sont imaginatifs *(vitarkacarita)* entrent par l'*ānāpānasmṛti.*

Certains maîtres disent [14 a] : L'*ānāpānasmṛti,* ayant un objet non varié *(avicitra),* — elle porte sur le ' vent ' *(vāyu)* où il n'y a pas différences de couleur et de figure, — a pour résultat de couper le procès imaginatif *(vitarka) ;* tandis que l'*aśubhā,* ayant pour objet une variété de couleurs et de figures, provoque le *vitarka.*

D'autres maîtres disent : L'*ānāpānasmṛti* coupe le *vitarka* parce qu'elle n'est pas tournée vers le dehors *(abahirmukhatvāt),* car elle porte sur la respiration. L'*aśubhā* est tournée vers le dehors, comme la connaissance visuelle *(cakṣurvijñānavat) ;* non pas qu'elle soit connaissance visuelle : mais elle est la contemplation *(upanidhyāna,* viii. 1 = *nirūpaṇa)* de l'objet de la connaissance visuelle. »

Le désir *(rāga)* est quadruple : (1) désir des couleurs, (2) désir des figures, (3) désir des contacts ou des tangibles, (4) désir des honneurs. — Au premier s'oppose l'*aśubhā* [1] qui a pour objet le cadavre bleuissant *(vinīlaka),* pourrissant *(vipūyaka),* etc. Au second, l'*aśubhā* qui a pour objet le cadavre dévoré *(vikhāditaka)* et déchiqueté *(vikṣiptaka)* [14 b]. Au troisième, l'*aśubhā* qui a pour objet le cadavre mangé par les vers *(vipaḍumaka = utpannakrimika)* et le squelette tenu ensemble par les nerfs [2]. Au quatrième, l'*aśubhā* qui a pour objet le cadavre immobile.

rāgavikalpabāhulya. — Sūtrālaṃkāra (Huber), § 42 : A l'ancien blanchisseur on enseigne l'*aśubhā,* à l'ancien forgeron le *prāṇāyāma.*

Comment on arrête les *vitarkas,* Majjhima, i. 118, Vitakkasaṃthānasutta.

rāgacarita, tṛṣṇācarita, iv. 80 a, 100 a ; opposé à *dṛṣṭicarita.*

1. Sur l'*aśubhabhāvanā,* Mahāvyutpatti, 52 ; le Sūtra sur les *vimuktyāyatanas* cité Vyākhyā p. 57 (ad I, 27) a une liste légèrement différente qui se termine : *vikṣiptakaṃ vā asthi vā asthisaṃkaliko vā.* — Dīgha, ii. 296 *(aṭṭhisaṃkhalika)* ; Dhammasaṅgaṇi, 264 ; Atthasālinī, 298 ; Visuddhimagga, 178 ; Brethren, Psalms, p. 125 ; Przyluski, Açoka, 386 ; Maitri-upaniṣad, i. 3.

Voir Kośa, viii. 29, 32, 35 b-d.

2. rgyus pas braṅ breṅ du sbrel baḥi ken rus. — Paramārtha : rouge-nerfs-attaché-os. — Hiuan-tsang a seulement *vipaḍumaka.*

D'une manière générale,

9 d. Le squelette pour toutes les catégories de convoiteux. [1]

Dans la chaîne des ossements manque le quadruple objet de désir *(rāgavas'u)*, couleur, figure, contact, honneurs. Donc l'*aśubhā* qui a pour objet les ossements s'oppose à tous les désirs.

L'*aśubhā* n'a pas pour résultat l'abandon *(prahāṇa)* des passions *(kleśa)* ; mais seulement l'arrêt *(viṣkambhaṇa)* des passions, car elle est un acte d'attention portant, non sur la réalité, mais sur une représentation volontaire ; portant, non sur la totalité des choses, mais seulement sur une partie du visible du Kāmadhātu. [2]

L'ascète *(yogācāra)* qui cultive l'*aśubhā* est ou bien ' un commençant ' *(ādikārmika)*, ou bien ' un maître ' *(kṛtaparijaya)*, ou bien ' un maître absolu de l'acte d'attention ' *(atikrāntamanaskāra)*. [3]

10 a-b. Le commençant, en élargissant la vue des ossements jusqu'à la mer, et en la réduisant. [4]

L'ascète qui désire cultiver l'*aśubhā*, fixe tout d'abord sa pensée sur un membre de son corps [5], ou l'orteil, ou le front, ou toute autre partie à son choix ; ensuite, il ' purifie ' l'os, c'est-à-dire il en écarte la chair, en supposant que la chair pourrit et tombe ; il élargit progressivement sa vision et arrive à voir son corps tout entier réduit au squelette. De même, pour accroître son pouvoir de vision *(adhimukti)*, il se fait la même idée *(adhimucyate)* d'un second individu, des individus du Vihāra, de l'Ārāma, du village, de la contrée, jusqu'à ce que l'univers, que l'océan entoure [15 a], soit conçu comme

1. ken rus chags bcas thams cad la = [*śṛṅkhalā sarvarāgiṣu* //]

2. *adhimuktiprādeśikamanasikāratvāt.* — Sur l'adhimuktimanasikāra, ii. 72, p. 325 de la traduction et ci-dessous p. 152, 155.

viṣkambhaṇa = *vikkhambhana*, Visuddhimagga, 5.

3. La Vibhāṣā, 40, 1, expose quatre opinions sur ces trois catégories d'ascètes.

4. rus pa rgya mthsoḥi bar du ni / spro zhiṅ sdud pas las daṅ po = *āsamudrāsthivistārasaṃkṣepād ādikarmikaḥ* /

5. *svāṅgāvayave cittam upanibadhnāti.* — Dans l'exercice préparatoire *(prayogakāle)* il faut éviter toute occasion de désir ; donc l'ascète ne considérera pas une partie d'un corps féminin,

plein de squelettes. Alors il réduit sa vision, pour fortifier le pouvoir de vision [1], jusqu'au moment où il voit seulement son propre corps à l'état de squelette. — La méditation d'*aśubhā* se trouve alors complète ; et désormais l'ascète est un commençant *(ādikārmika)*.

10 c-d. Le ' maître ' en écartant l'orteil, etc., jusque : la moitié du crâne. [2]

Pour fortifier ce pouvoir de vision réduite [3], l'ascète fait abstraction des os du pied, et considère les autres ; ainsi de suite, réduisant toujours, jusqu'au moment où, écartant une moitié du crâne, il ne considère plus que l'autre moitié : l'ascète est alors un maître *(kṛtaparijaya)* ; il possède la maîtrise dans l'acte d'attention qui constitue la vision.

11 a-b. Tenant sa pensée entre les deux sourcils, il est ' un maître absolu dans l'acte d'attention '. [4]

Il fait encore abstraction de la moitié du crâne et tient sa pensée entre les deux sourcils. Il est alors un ascète « en qui l'acte d'attention d'*aśubhā* est achevé ».

L'*aśubhā* peut être petite par l'exiguïté *(parītta)* de son objet *(ālambana)*, sans être petite par la maîtrise *(vaśitā)* de l'ascète. Donc quatre alternatives : (1) l'ascète est maître de l'acte d'attention qui constitue la vision (*jitamanaskāra* ou *atikrāntamanasikāra)* et ne considère que son propre corps *(saṃkṣepacitta)* ; (2) l'ascète n'est pas maître de l'acte d'attention, mais considère l'univers rempli de squelettes *(vistāracitta)* ; (3) l'ascète n'est pas maître de l'acte d'attention et ne considère que son propre corps ; (4) l'ascète est maître de l'acte d'attention et considère l'univers rempli de squelettes.

1. Tibétain : « pour réduire ou concentrer sa pensée ».
2. rkaṅ rus nas ni thod phyed bar / btaṅ bas sbyaṅ ba byas par bśad = *pādāsther ākapālārdhaṃ kṛtaparijayāhvayaḥ* //
3. Tibétain : « Pour que la pensée soit encore plus concentrée ».
4. smin maḥi bar du sems ḥdzin pas / yid la byed pa rdzogs pa yin = *atikrāntamanaskāro bhrūmadhye cittadhāraṇāt* /

Qu'est de sa nature l'*aśubhā* ? A combien de terres appartient-elle ? Quel est son objet ? Par qui est-elle produite ? [15 b]

11 c-d. L'*aśubhā* est non-désir *(alobha)* ; elle est de dix terres ; elle a pour objet le visible du Kāmadhātu ; elle est produite par les hommes. [1]

Sa nature est *alobha.* [2]

Les dix terres dans lesquelles peut se trouver l'ascète pour la produire, sont les quatre *dhyānas,* les quatre *sāmantakas* (vestibules des quatre *dhyānas,* viii. 22), le *dhyānāntara* et le Kāmadhātu.

Son objet est le visible *(dṛśya)* du domaine du Kāmadhātu. Par visible, il faut entendre couleur et figure. — C'est dire qu'elle a pour objet la ' chose ' *(arthālambana)* et non pas le ' nom ' *(nāman).*

Seuls les hommes la produisent [3] ; non pas les êtres des autres destinées, ni à plus forte raison les êtres des sphères supérieures. Même, parmi les hommes, les habitants de l'Uttarakuru ne la produisent pas.

De son nom, *aśubhā,* contemplation de l'horrible : donc elle a pour ' aspect ' *(ākāra)* l'horrible. [Elle n'a pas l'aspect d'impermanent, *(anitya),* etc. : elle contemple le visible comme horrible et non pas comme impermanent, etc.]

Passée, elle a un objet passé ; présente, un objet présent ; future, un objet futur : en d'autres termes, son objet lui est contemporain *(yadadhvikā tadadhvikālambanā).* Lorsqu'elle est ' non destinée à naître ' *(anutpattidharmikā),* son objet est tritemporel.

Comme elle est ' acte d'attention sur un objet imaginaire ' *(adhimuktimanasikāra),* elle est impure *(sāsrava).* [4]

1. mi sdug ma chags sa bcu daṅ / dmigs pa ḥdod snaṅ mis bskyed do = *alobho daśabhūḥ kāmadṛśyālambā nṛjāśubhā* // — Cité Vyākhyā ad viii. 32.

Hiuan-tsang met dans la Kārikā tous les caractères mentionnés dans le Bhāṣya : « Non désir, de dix terres, ayant pour objet le visible du Kāmadhātu, produite par les hommes, horrible, ayant un objet de son époque, impure, obtenue de deux manières ».

2. Vibhāṣā, 40, 7, trois opinions. Vasubandhu adopte la troisième.

3. Particulièrement Śāriputra et Aniruddha, capables de méditer l'*aśubhā* au sujet du Bouddha et des déesses (Vibhāṣā).

4. Voir ci-dessus p. 150. L'*aśubhā* ne coupe pas les passions ; elle est donc

Suivant qu'elle a été ou non pratiquée dans une existence antérieure, elle est obtenue par détachement *(vairāgyalābhikī)* ou par exercice *(prayoga)*. (vii. 41 d, 44 b)

Tels sont les caractères de l'*aśubhā*. [16 a]

12 a-c. L'*ānāpānasmṛti* est *prajñā*, appartient à cinq terres, a pour objet le vent, est pratiquée par des êtres du Kāmadhātu. [1]

Āna, c'est-à-dire ' inspiration ' *(śvāsa)*, entrée du vent ; *apāna*, expiration, sortie du vent. ' Mémoire ' *(smṛti)* portant sur l'un et l'autre, c'est l'*ānāpānasmṛti*. [2]

L'*ānāpānasmṛti* est de sa nature *prajñā*, une connaissance portant sur l'inspiration et l'expiration. Cette *prajñā* est nommée *smṛti*, de même que les *smṛtyupasthānas*, ' applications de *prajñā* ', sont nommées ' applications de mémoire ', — parce que cette *prajñā*, l'*ānāpānaprajñā*, est provoquée par la force de la mémoire *(smṛtibalādhānavṛttitvāt)*. [3]

Elle est pratiquée dans cinq terres, à savoir les trois premiers *sāmantakas*, le *dhyānāntara*, le Kāmadhātu, parce qu'elle est associée à l'indifférence *(upekṣā)* (voir viii. 7, 23, etc.). [4] En effet, dit l'Ecole, la sensation agréable et pénible *(sukha, duḥkha)* [du Kāmadhātu] est favorable au *vitarka* : donc l'*ānāpānasmṛti*, qui est l'antagoniste du *vitarka*, ne peut être associée à *sukha* et à *duḥkha*. En outre, les deux sensations agréables *(sukha, saumanasya)* [des *dhyānas*] font obstacle *(pratyanīka, paripanthin)* à l'application

impure ; seules les méditations qui comportent la vue des seize aspects (douleur, impermanence, etc.) coupent les passions.

1. dbugs rñub dbugs ḥbyuṅ dran pa ni / śes rab sa lña spyod yul rluṅ / ḥdod rten = *ānāpānasmṛtiḥ prajñā* [*pañcabhūr vāyugocarā / kāmāśrayā*]

Visuddhimagga, 111, 197, 266-293 ; d'après Saṃyutta, v. 321, etc. — Saundarananda, xv. 64. — Sur *prāṇāyāma*, etc., Hopkins, Yoga-technique in the Great Epic, JAOS. xxii. 333.

2. D'après Hiuan-tsang, explication du Sūtra (Saṃyukta, 29, 2) ; Vibhāṣā, 26, 8, cite le Prajñāptiśāstra.

3. Voir ci-dessous p. 160-161.

4. Il y a *upekṣā* dans le quatrième *dhyāna*, mais l'inspiration et l'expiration y font défaut.

de l'esprit à un objet *(avadhāna, ābhoga)*. [16 b] Et l'*ānāpānasmṛti* ne peut être réalisée que par cette application.

Mais d'après les docteurs qui croient que les *dhyānas* fondamentaux *(mūladhyāna)* comportent la sensation d'indifférence *(upekṣendriya)* (Vibhāṣā, 26, 9), l'*ānāpānasmṛti* est de huit terres, en ajoutant les trois premiers *dhyānas* : les terres supérieures ne sont plus terres où l'on respire. (Voir viii. 7)

L'objet de l'*ānāpānasmṛti* est le vent.

Elle a pour point d'appui *(āśraya)* le Kāmadhātu, c'est-à-dire est pratiquée par les hommes et les dieux du Kāmadhātu, parce que le *vitarka* y abonde *(vitarkabhūyastvāt)*. Elle est obtenue soit par détachement, soit par exercice. Elle est *tattvamanasikāra*, une inspection portant sur la chose réelle. [1] Elle appartient exclusivement aux Bouddhistes *(idaṃdharman)*.

12 c. Non pas par les étrangers. [2]

En effet, d'une part, l'enseignement de l'*ānāpānasmṛti* leur manque [3] ; d'autre part, ils sont incapables de découvrir *(avabodha)* par eux-mêmes les *dharmas* subtils.

12 d. Elle a six aspects, calcul, etc. [4]

Elle est parfaite lorsqu'elle est munie de six opérations : compter, suivre, fixer, observer, transplanter, purifier. [5]

i. Compter *(gaṇanā)*. — Fixer la pensée sur l'inspiration et l'expiration, sans effort ou contention *(abhisaṃskāra)* ; laisser le corps et la pensée tels quels [6] ; par la mémoire seule compter de un jusqu'à

1. Vibhāṣā, 82, 5, opinions divergentes : elle est aussi *adhimuktimanaskārasaṃprayuktā*.

2. phyi maḥi ma yin no = [*na bāhyānām*]

3. Les non-bouddhistes possèdent l'enseignement *(upadeśa)* du *prāṇāyāma*, non de l'*ānāpānasmṛti*.

4. bgraṅ la sogs pa rnam pa drug = [*ṣaḍvidhā gaṇanādayaḥ* //]

5. Mahāvyutpatti, § 53 ; Dīgha, ii. 291 (Warren, p. 354 ; Sp. Hardy, Eastern Monachism, p. 267) ; Majjhima, i. 425.

On a : *gaṇanā anugamaḥ sthānam upalakṣaṇā vivartanā pariśuddhiḥ*.

6. *kāyaṃ cittaṃ cādhyupekṣya* : sans se préoccuper du corps ou de la pensée. — Vyākhyā : *adhyupekṣya* = *anāsahya*.

dix. Par crainte d'*abhisaṃksepa* et de *vikṣepa* de la pensée (vii. 11), pas en dessous, pas au dessus de dix. — Trois défauts à éviter : a. compter avec omission, en prenant deux pour un ; b. compter trop haut, en prenant un pour deux ; c. compter d'une manière confuse, en prenant l'inspiration pour l'expiration et réciproquement. Le calcul qui évite ces défauts est correct [17 a]. — Si, au cours de l'exercice *(antarā)*, la pensée devient distraite *(vikṣipta)*, il faut à nouveau compter dès le point de départ jusqu'à ce que le recueillement *(samādhi)* soit obtenu.

ii. Suivre *(anugama)*. — Sans contention, suivre la marche de l'air qui entre et sort, jusqu'où il va dans les deux sens : l'air inspiré occupe-t-il tout le corps ou se rend-il dans une partie ? L'ascète suit l'air inspiré dans la gorge, le cœur, le nombril, les reins *(kaṭi)*, la cuisse, et ainsi de suite jusqu'aux deux pieds ; l'ascète suit l'air expiré jusqu'à la distance d'une main et d'une coudée. — D'après d'autres maîtres [1], il suit l'expiration jusqu'au ' cercle du vent ' *(vāyumaṇḍala)* [2] qui soutient l'univers et jusqu'aux vents Vairambhas [3]. Cette opinion n'est pas admissible, car l'*ānāpānasmṛti* est *tattvamanasikāra*, vue des choses comme elles sont.

iii. Fixer *(sthāna)* [4]. — Lier la mémoire de façon qu'elle se tienne au bout du nez, ou entre les sourcils, ou à un autre endroit jusqu'à l'orteil ; fixer la pensée ; voir le souffle se tenant dans le corps comme le fil d'un collier de perles [5] ; constater s'il est froid ou chaud, défavorable ou propice (Vibhāṣā, 26, 12).

iv. Observer, analyser *(upalakṣaṇā)*. — « Ces souffles ne sont pas

1. Non mentionnés dans Vibhāṣā. 2. Kośa, iii. 45 c-d.

3. Divya, 105, *vairambha* et *vairambhaka* ; Saṃyutta, ii. 231, *verambhavātakhitta* (var. *veramba°*) *sakuna* ; Jātaka, traduction, iii. 164, 287, 288.

4. Vibhāṣā, 26, 12. — Paramārtha : Ou entre les sourcils, ou à la pointe du nez, dans l'endroit préféré et jusqu'à l'orteil, fixer la mémoire de manière à ce qu'elle se tienne au milieu comme le fil qui soutient les perles. — Tibétain : Comme un *maṇisūtra*, placé du bout du nez à l'orteil, constater si les souffles *(āśvāsapraśvāsāḥ)* sont favorables ou défavorables, froids ou chauds. — Vyākhyā : *kim anugrāhakā ete yāvad uṣṇā iti sthāpanī (?) veyaṃ draṣṭavyā kāyapradeśa evānugrāhakādiviśeṣasthāpanataḥ.*

5. *maṇisūtravat*. — Comparer Eastern Monachism, 269, Dīgha, i. 76.

seulement vent *(vāyu)*, mais ils sont les quatre grands éléments *(mahābhūta)*, et encore *rūpa* dérivé de ces quatre ; et la pensée avec les *dharmas* mentaux repose sur eux » : de la sorte l'ascète découvre par analyse *(upalakṣayati)* les cinq *skandhas*. [17 b]

v. Modifier *(vivartanā)*. — L'ascète modifie la pensée qui avait pour objet le vent et il emploie la pensée à des *dharmas* de plus en plus bons *(smṛtyupasthānas*, vi. 14, *uṣmagata*, vi. 17, etc.) jusque et y compris les *lokottaradharmas* (vi. 19 b).

vi. Purifier *(pariśuddhi)*. Entrer dans le *darśanamārga* (vi. 26), dans le *bhāvanāmārga*.

D'après d'autres docteurs (Vibhāṣā, 26, 12), la *vivartanā* est l'élévation progressive depuis les *smṛtyupasthānas* jusqu'au *vajropamasamādhi* (vi. 44 c). La *pariśuddhi*, c'est le *kṣayajñāna*, l'*anutpādajñāna* et l'*aśaikṣī samyagdṛṣṭi* (vi. 50 c).

Il y a une stance-sommaire : « On enseigne que l'*ānāpānasmṛti* a six aspects : *gaṇanā, anugama, sthāna, lakṣaṇā, vivartanā* et *pariśuddhi*. » [1]

13 a. L'inspiration-expiration comme le corps. [2]

Les deux souffles, étant partie *(pradeśa)* du corps, appartiennent à la même terre que le corps.

Ils n'existent pas chez les êtres de l'Ārūpyadhātu, chez les êtres embryonnaires, chez les êtres inconscients *(acitta)*, chez les êtres entrés dans le quatrième *dhyāna* : leur existence suppose donc le corps (le corps n'existe pas dans l'Ārūpya), un certain corps (un corps pré-

1. [*gaṇanānugamasthānopalakṣaṇāvivartanāḥ* /
pariśuddhiḥ ṣaḍākārā ānāpānasmṛtiḥ smṛtā //]

2. dbugs rñub dbugs ḷbyuṅ gaṅ las lus = *ānāpānau yataḥ kāyaḥ*. — Vibhāṣā, 26, 4. — Quelques-uns disent : Elle appartient à la terre à laquelle appartient le corps. Chez un être du Kāmadhātu, lorsqu'il a une pensée du Kāmadhātu, c'est avec une pensée du Kāmadhātu que procède l'inspiration-expiration ; lorsqu'il a une pensée du premier *dhyāna*, c'est avec une pensée du premier *dhyāna* .... D'autres disent : Elle appartient à la terre à laquelle appartient la pensée .... Comme l'inspiration-expiration est une partie du corps, la première opinion est la bonne.

sentant des vides, que n'ont pas les êtres embryonnaires), la pensée (qui fait défaut aux Inconscients), une certaine sorte de pensée (qui manque au quatrième *dhyāna)*. Lorsque le corps [18 a] présente des vides *(śuṣirakāya)*, lorsque la pensée appartient à une terre où il y a respiration *(āśvāsapraśvāsabhūmicitta)*, alors il y a inspiration-expiration (Vibhāṣā, 26, 2).

Il y a inspiration à la naissance et au moment où l'on sort du quatrième *dhyāna*. Il y a expiration à la mort et au moment où l'on entre dans le quatrième *dhyāna*.

13 b. Elle appartient aux êtres vivants. [1]

Elle est *sattvākhya*, non pas *asattvākhya* (i. 10 b).

13 b. Elle n'est pas « assumée ». [2]

Car elle ne fait pas partie de l'organisme sensoriel *(indriyapṛthagvṛtti, indriyavinirbhāgin)* (i. 34 c-d).

13 c. Elle est d'écoulement. [3]

Elle diminue lorsque le corps s'accroît ; coupée, elle reprend : donc elle n'est pas ' d'accroissement ' *(aupacayikī*, i. 37), elle n'est pas ' née de rétribution ' *(vipākaja)*. En effet, le *rūpa* né de rétribution ne reprend pas *(punaḥpratisaṃdhāna)* après avoir été coupé *(chinna)*. (i. trad. p. 69, n. 2)

13 c-d. Elle n'est pas observée par une pensée inférieure. [4]

1. sems can zhes bya = [*sattvākhyau*]
2. ma zin paḥo = [*anupāttikau* /]
3. rgyu mthun las byuṅ. — Voir ii. 57 c.
4. ḥog ma yi / yid kyis de gñis mi rtogs so = [*adharamanasā nopalakṣitau* //]

Paramārtha : « Pas objet d'une pensée inférieure ni d'autre pensée ». Commentaire : « Ces deux souffles, une pensée de leur terre ou d'une terre supérieure peut les prendre pour objet. Non pas une pensée inférieure ; non pas non plus une pensée *airyāpathika* ou *nairmāṇika* ».

Vyākhyā : *nādhareṇairyāpathikanairmāṇikena iti / airyāpathikaṃ nairmāṇikaṃ ca cittam adharabhūmikaṃ saṃmukhībhavati yāvac caturthadhyānopapannasyety ata āśaṅkyocyate nādharabhūmikābhyāṃ tābhyām upalakṣaṇam.* — Voir ii. trad. p. 320.

L'inspiration-expiration est observée par une pensée de sa terre ou par une pensée d'une terre supérieure ; non pas par une pensée *airyāpathika* ou *nairmāṇika* d'une terre inférieure. [xxiii]

Nous avons dit les deux portes d'entrée. Ayant, par ces deux portes, obtenu le recueillement *(samādhi)*, en vue de réaliser *(saṃpādana)* la connaissance spéculative *(vipaśyanā)*,

14 a-b. Ayant réalisé le calme, il cultivera les *smṛtyupasthānas.* [1]

Comment cela ? [1 b]

14 c-d. Par la considération des caractères, doubles, du corps, de la sensation, de la pensée et des *dharmas.* [2]

En considérant le caractère propre *(svalakṣaṇa)* et les caractères généraux *(sāmānyalakṣaṇa)* [3] du corps, de la sensation, de la pensée et des *dharmas.*

1. zhi gnas grub par gyur pa yis / dran pa ñer bzhag bsgom par bya = [*niṣpannaśamathasyaiva smṛtyupasthānabhāvanā* /]

La pratique des *smṛtyupasthānas* produit la connaissance parfaite, car Bhagavat a dit : *ekāyano 'yaṃ bhikṣavo mārgo yad uta smṛtyupasthānāni / kevalo 'yaṃ kuśalarāśiḥ yad uta catvāri smṛtyupasthānāni* (Comp. Saṃyutta, v. 167, 146).

Les Nirvedhabhāgīyas (vi. 17) sont *smṛtyupasthāna ;* le chemin de la vue des vérités est, de sa nature, *dharmasmṛtyupasthāna ;* mais l'auteur examine ici le *smṛtyupasthāna* impur *(sāsrava)*, exercice préparatoire à l'entrée dans le chemin.

Le *smṛtyupasthāna* est le premier des *bodhipākṣikas*, vi. 67.

Voir Kośa vi. 18 a, 19 d, 67 et suiv., vii. 15, etc. — Aṅguttara, i. 43, Dīgha, ii. 290, Majjhima, i. 56, Saṃyutta, v. 141 ; Visuddhimagga, 239-266 ; Fragments d'Idikutsari (Pischel, Ac. de Berlin, 28 juillet 1904, p. 1143), avec *cittānupaśyatā* pour *anupaśyanā.*

2. lus thsor sems daṅ chos rnams la / mthsan ñid gñis su yoṅs brtags pas = *kāyavic*[*cittadharmāṇāṃ dvilakṣaṇaparīkṣaṇāt* //]

3. Vibhāṣā, 42, 5. — Voir ii. 72, p. 325 de la traduction.

Dans l'école du Vijñānavāda la considération des caractères aboutit à la considération de l'absence des caractères, comme on voit dans Bodhisattvabhūmi, I. xvii, fol. 100 b : *kathaṃ ca bodhisattvo mahāyānanayena saptatriṃśataṃ bodhipakṣyān dharmān yathābhūtaṃ prajānāti / iha bodhisattvaḥ kāye kāyānudarśī viharan naiva kāyaṃ kāyabhāvato vikalpayati nāpi sarveṇa sarvam abhāvataḥ / tāṃ ca kāyanirabhilāpyasvabhāvadharma-*

Le caractère propre, c'est-à-dire la nature propre *(svabhāva)*.

Les caractères communs, à savoir : « Tous les *saṃskṛtas* sont impermanents ; tous les *dharmas* impurs *(sāsrava)* sont douloureux ; tous les *dharmas* sont vides *(śūnya)* et non-soi *(anātmaka)*. »

Quelle est la nature propre du corps ? — Grands éléments et *rūpa* dérivé des grands éléments. (i. 12, ii. 65)

Par *dharmas*, il faut entendre les *dharmas* qui ne sont ni le corps, ni la sensation, ni la pensée. (Vibhāṣā, 187, 2)

D'après l'École, le *kāyasmṛtyupasthāna* est réalisé lorsque, étant recueilli *(samāhita)*, on voit dans le corps les atomes et les moments successifs *(kṣaṇa)*.

Quelle est la nature des *smṛtyupasthānas* ?

Le *smṛtyupasthāna* est triple : *smṛtyupasthāna* en soi *(svabhāva)*, par connexion *(saṃsarga)*, en qualité d'objet *(ālambanasmṛtyupasthāna)*.

Le *smṛtyuprasthāna* en soi est

15 a. *Prajñā*.[1]

Quelle est la *prajñā* ?

15 a. Provenant d'audition, etc.[2]

Provenant d'audition, de réflexion, de recueillement *(śrutamayī, cintāmayī, bhāvanāmayī)*. Le *smṛtyupasthāna* est également triple, provenant d'audition, de réflexion, de contemplation.

15 b. Les autres, par connexion et comme objet.[3]

tāṃ prajānāti / iyam asya pāramārthikī kāyekāyānupaśyanā smṛtyupasthānam / saṃvṛtinayena punar bodhisattvasyāpramāṇavyavasthānanayajñānānugataṃ kāyekāyānupaśyanāsmṛtyupasthānaṃ veditavyam / ... sa naiva kāyādīn dharmān duḥkhato vā vikalpayati samudayato vā nāpi tatprahāṇaṃ nirodhataḥ kalpayati nāpi tatprāptihetuṃ mārgataḥ kalpayati / nirabhilāpyasvabhāvadharmatayā ca duḥkhadharmatām .... prajānāti.

1. śes rab = [*prajñā*]. — Voir i. 2 a, ii. 24, vii. 1.
2. thos sogs las byuṅ baḥo = [*śrutādimayī*]
3. gzhan ni ḥbrel daṅ dmigs pa las = *anye saṃsargālambanāt*.

Les autres *dharmas*, les *dharmas* qui ne sont pas *prajñā*, quand ils sont des *dharmas* coexistant à la *prajñā*, sont *smṛtyupasthāna* par connexion *(saṃsarga°)*; quand ils sont l'objet de la *prajñā* et des *dharmas* coexistant à la *prajñā* (en d'autres termes, quand ils sont l'objet du *svabhāva* et du *saṃsargasmṛtyupasthāna)*, ils sont *smṛtyupasthāna* comme objet *(ālambanasmṛtyupasthāna)*.

Comment savons-nous que le *smṛtyupasthāna* en soi est *prajñā ?* — Parce qu'il est dit dans le Sūtra : *kāye kāyānupaśyī smṛta upasthitasmṛtiḥ.* [1] [2 a]

Qu'est-ce que l'*anupaśyanā ?* — C'est *prajñā*. En effet, par la *prajñā*, celui qui est muni de *prajñā* devient un *anupaśya* [2]. C'est ainsi que le Sūtra dit encore : *adhyātmaṃ kāye kāyānupaśyī viharati.* — Le mot *kāyānupaśyin* s'explique comme il suit : celui qui possède *anupaśya* ou *darśana* [3], on le nomme *anupaśyin ;* celui qui est *anupaśyin* à l'endroit du corps, on le nomme *kāyānupaśyin*.

Pourquoi donner à la *prajñā* le nom de *smṛtyupasthāna ?* — Les Vaibhāṣikas disent : En raison du rôle prépondérant *(udrekatva, adhikatva)* de la mémoire *(smṛti)*, [qui présente l'objet à la *prajñā*] ; comme un coin *(kīla)* contribue à la scission du bois [4] ; c'est grâce à

1. Madhyama, 20. Comparer Saṃyutta, v. 331.

2. *tayā hi prajñayā tadvān prajñāvān anupaśyaḥ kriyata iti / anupaśyatīty anupaśyaḥ pāghrādhmādheḍṛśa iti śapratyayaḥ* (iii. 1, 137) / *anupaśyaṃ pudgalaṃ karotīty anupaśyayati prajñā / svabhāve tv evaṃ vigrahaḥ / anupaśyasya karaṇam anupaśyaneti / tayā hi prajñayā tadvān prajñāvān anupaśyaḥ kriyate / yathā prajñāyogāt prājñaḥ pudgala ucyate / evam anupaśyanāyogād anupaśya ity ato 'nupaśyanā prajñeti siddham.*

Les formes du type *anupaśyanā* sont critiquées Bhāmatī, ii. 32, et ailleurs.

3. *anupaśyam asyāsti / kiṃ tat / darśanam* (= jñāna, vii. 7) / *darśanalakṣaṇam hy anupaśyam / ato 'nupaśyī pudgalo daṇḍivat / tataḥ saptamītatpuruṣaḥ kāye 'nupaśyī kāyānupaśyīti / kāyam anupaśyayituṃ śīlam asyeti kāye 'nupaśyīti / ṇinir api yadi vidhīyeta tathāpy etad rūpaṃ sidhyatīti paśyāmaḥ /*

4. *dārupāṭakīlasaṃdhāraṇavat / smṛtibalādhānavṛttitvāt* .... Vyākhyā : *yadi hi smṛtir ālambanaṃ dhārayaty evaṃ prajñā prajānātīti / tad evaṃ smṛtyopatiṣṭhata iti smṛtyupasthānaṃ prajñā.*

Hiuan-tsang : Comme la hache (= *prajñā*) coupe le bois (= corps, sensation, etc.) soutenu par la force de la cheville (= mémoire).

la force de la mémoire que la *prajñā* est active à l'endroit de l'objet.[1]

Mais la bonne explication est la suivante : La mémoire est appliquée *(upatiṣṭhate)*[2] par elle ; donc la *prajñā* est *smṛtyupasthāna* (= *smṛter upasthānam)* ; en effet, de la manière dont l'objet *(artha)* est vu par la *prajñā*, de cette manière il est ' exprimé ' *(abhilapyate)*, c'est-à-dire saisi par la mémoire[3]. — C'est ainsi que l'Āyuṣmān Aniruddha a dit : « Il demeure ayant la notion exacte du corps à l'endroit du corps *(kāye kāyānupaśyī viharati)* : sa mémoire est établie et fixée ayant pour objet le corps » (Saṃyutta, v. 294). — Et Bhagavat a dit : « Il demeure *kāye kāyānupaśyin* ; sa mémoire est appliquée *(upaṣṭhita)*, non défaillante » *(asaṃmuṣṭa* ; voir Saṃyutta, v. 331).

Objection. — Cependant le Sūtra dit : « Ô moines, comment est l'origine *(samudaya)*, comment est la disparition des *smṛtyupasthānas* ? Par l'origine de la nourriture, origine du corps ; par la disparition de la nourriture, disparition du corps ; par l'origine du contact, origine de la sensation .... ; par l'origine du *nāmarūpa* .... ; par l'origine du *manasikāra* .... » (Saṃyukta, 20, 4). Donc le *smṛtyupasthāna*, c'est le corps, etc.

Réponse. — Dans ce Sūtra nous avons affaire, non pas au *smṛtyupasthāna* en soi, mais « à ce qui est *smṛtyupasthāna* en qualité d'objet » : la mémoire y est appliquée *(upatiṣṭhate)*, donc c'est *smṛtyupasthāna*. Le nom diffère d'après l'objet *(kāyasmṛtyupasthānam* = *kāyaḥ smṛtyupasthānam)*.

Chaque *smṛtyupasthāna* est triple [2 b] suivant que sont considérés le moi, autrui, le moi et autrui. [L'ascète a en vue son corps, le corps d'autrui ....].

1. La *prajñā* est nommée *smṛtyupasthāna* parce qu'elle s'applique *(upatiṣṭhate)* grâce à la mémoire *(smṛtyā)*.

2. Où est-elle appliquée *(kva punar upatiṣṭhate)* ? — Au corps ... aux *dharmas*.

3. *yathādṛṣṭasyābhilāpanāt* = *yasmād yathā dṛṣṭo 'rthaḥ prajñayā tathaivābhilapyate smṛtyodgṛhyata ity arthaḥ*.

15 b-c. L'ordre est celui de leur production.[1]

Pourquoi sont-ils produits dans cet ordre ? — D'après les Vaibhāṣikas, parce qu'on voit d'abord ce qui est le plus grossier. Ou bien : le corps (1) est le point d'appui de l'attachement sensuel *(kāmarāga)* qui a son origine dans le désir de la sensation (2) ; ce désir a lieu parce que la pensée (3) n'est pas apaisée : et la pensée n'est pas apaisée parce que les passions (4) ne sont pas abandonnées.

15 c-d. Quatre, contrecarrants des méprises.[2]

Les *smṛtyupasthānas* sont enseignés dans l'ordre comme contrecarrants de la quadruple méprise *(viparyāsa)*, croire à la pureté, au bonheur, à la permanence, au soi (v. 9). Ils sont donc quatre, ni plus, ni moins.

Des quatre *smṛtyupasthānas*, trois ont un objet non mêlé *(asaṃbhinna°, amiśrālambana)* ; le quatrième est des deux sortes : lorsqu'il porte seulement sur les *dharmas*, son objet est non mêlé ; lorsqu'il porte à la fois sur deux, sur trois, sur quatre, son objet est mêlé (ou universel, *samasta)*.

Ayant ainsi cultivé les *smṛtyupasthānas* ayant pour objet le corps, etc.,

16. Placé dans le *dharmasmṛtyupasthāna* d'objet universel, il voit que les *dharmas* sont impermanents, douloureux, [3 a] vides, non-moi.[3]

Placé dans le *dharmasmṛtyupasthāna* d'objet mêlé, mettant ensemble le corps, la sensation, etc., il les voit sous le quadruple aspect d'impermanent, de douloureux, de vide, de non-moi.

1. rim ni ji ltar skye ba bzhin = [*kramaḥ / yathopapatti*]

2. phyin ci log gi gñen por bzhi = [*catvāri viparyāsavipakṣataḥ* //]

Les *smṛtyupasthānas* sont innombrables, pourquoi n'en compter que quatre ? Vibhāṣā, 87, 5.

3. de ni chos dran ñer gzhag pa / spyi la dmigs pa la gnas te / de dag la ni mi rtag daṅ / sdug bsñal stoṅ bdag med par ltaḥo / = [*sa dharmasmṛtyupasthāne samastālambane sthitaḥ* / [*tān eva paśyaty anityaduḥkhaśūnyanirātmataḥ* //]

Ce sont les quatre aspects de la vérité de la douleur, vii. 13 a.

17 a. De là, naît le chaud. [1]

De cette pratique du *dharmasmṛtyupasthāna*, naît enfin *(krameṇa)* [2] une racine de bien *(kuśalamūla)* nommée *uṣmagata*, [3 b] parce qu'elle est semblable à la chaleur *(uṣmaprakāra)*, étant le premier indice *(pūrvanimitta)* [3] ou l'anticipation *(pūrvasvabhāva)* du noble chemin *(āryamārga)*, feu qui brûle le combustible que sont les passions *(kleśa)*.

17 b. Qui a pour objet les quatre vérités. [4]

L'*uṣmagata*, se prolongeant pendant un certain temps *(prakarṣakatvāt = prābandhikatvāt)*, a pour objet les quatre vérités.

17 c. Qui a seize aspects. [5]

Vue du *duḥkha* comme *duḥkha, anitya, śūnya, anātmaka* ; vue du *samudaya* comme *samudaya, prabhava, hetu, pratyaya* ; vue du *nirodha* comme *nirodha, śānta, praṇīta, niḥsaraṇa* ; vue du *mārga* comme *mārga, nyāya, pratipatti, nairyāṇika*. Nous définirons plus loin (vii. 13) ces différents aspects.

17 c-d. Du chaud, les sommets.

1. de las dro bar gyur ba ḥbyuṅ = *tata uṣmagatotpattiḥ* (cité ad iv. 125 d). — Voir ci-dessous p. 169.

Vyākhyā : *uṣmagatam ity uṣmaprakāraṃ kuśalamūlam.*

Kern, Manual, 56, note, signale Jātaka, v, p. 208 : *brahmacārim ... usmāgatam* [= *samaṇateyam*], et Majjhima, i. 132, *usmīkata* = highly proficient, brilliant. — *usmāgata*, très chaud, Atthasālini, 338. — Voir p. 169, n. 2.

De la glose Sūtrālaṃkāra, xiv. 26, trad. p. 166, note, on peut conclure que *uṣmagata = āloka = dharmanidhyānakṣānti.*

L'éditeur signale Majjhima, ii, 175.

Sarad Candra Das, Dict. 658 ; Bodhipathapradīpa, stance 69 ; Nyāyabindu de Vinītadeva, p. 47.

2. Hiuan-tsang : Le *dharmasmṛtyupasthāna*, cultivé à plusieurs reprises et porté au plus haut stade, donne naissance.....

3. *pūrvarūpatvād iti pūrvanimittatvāt pūrvasvabhāvatvād vā.*

4. de ni bden bzhiḥi spyod yul can = [*tac catuḥsatyagocaram* /]

5. rnam pa bcu drug = [*ṣoḍaśākāram*].

Le chaud se développe, faible, moyen, fort : enfin naissent les sommets *(mūrdhan)*.

17 d. Qui lui sont pareils. [1]

Comme l'*uṣmagata*, les sommets ont pour objet les quatre vérités et prennent seize aspects : ils reçoivent un autre nom en raison de leur excellence.

Ils sont nommés ' sommets ' ou ' têtes ', parce qu'ils sont la plus élevée ou la tête des racines de bien non fixes *(cala)*, c'est-à-dire dont on peut tomber ; ou bien l'on retombe des ' sommets ', ou bien on les dépasse en pénétrant dans la patience *(kṣānti)*. [2] [4 a]

18 a. C'est par le *dharma* que ces deux « impriment ». [3]

C'est par le *dharmasmṛtyupasthāna* que le chaud et les têtes « impriment ». — Que faut-il entendre par « imprimer » ? La première application des différents aspects aux vérités. [4]

1. dro ba las / rtse mo = [*uṣmāt tu mūrdhānaḥ*]
de yaṅ de daṅ ḥdra = [*te 'pi tatsamāḥ* /]

2. Ce *dharma* est le meilleur parmi les racines de bien non fixes (c'est-à-dire parmi l'*uṣmagata* et les *mūrdhānas)*, comme la tête de l'homme ; c'est pourquoi on le nomme ' tête ' ; ou bien, ce dharma est la ligne de reculer ou d'avancer, comme le sommet d'une montagne ; c'est pourquoi on le nomme ' sommet '.

mūrdhaśabdo ' yaṃ prakarṣaparyantavācī / tathā hi loke vaktāro bhavanti mūrdhagatā khalu asya śrīr iti / .... ebhyo hi pāto 'tikramo veti mūrdhabhyaḥ pātaḥ parihāṇir atikramo vā kṣāntisaṃmukhībhāvo vā ....

3. gñis ka chos kyis rnam pa gtod = [*dvayor dharmeṇākaraṇam*]. — rnam pa gtod = impression des aspects = *ākārāṇām vinyasanam* = rnam pa dag ḥgod pa. — Hiuan-tsang : premier placement du pied ; Paramārtha : placer l'aspect.

La Vyākhyā donne plus loin le mot *ākaraṇa* (voir ii, p. 177 de la traduction, note) et le verbe *ākārayati*.

4. *satyeṣv ākārāṇāṃ prathamato vinyasanam = satyeṣv anityādyākārāṇām ādita upanipātanam.*

C'est par le *dharmasmṛtyupasthāna*, c'est en considérant les *dharmas* que l'ascète, au début des stades de chaud et de tête, voit les *upādānaskandhas* comme impermanents, douloureux, etc. Il imprime sur les vérités — c'est-à-dire sur les *upādānaskandhas* effets *(duḥkha)*, sur les *upādānaskandhas* causes *(samudaya)*, sur la destruction *(nirodha* = Nirvāṇa), sur le chemin *(mārga)* — les caractères ou aspects *(ākāra)* qui leur conviennent. C'est le *vinyasana* ou *ākaraṇa* des aspects.

18 b. Par les autres aussi ils grandissent.[1]

La chaleur et les têtes grandissent au moyen des quatre *smṛtyupasthānas* ensemble. — L'ascète en progrès *(vivardhayan)* ne se rend pas présents *(saṃmukhībhāva)* les racines-de-bien acquises précédemment, parce qu'il les estime peu *(abahumānāt)*.

Les ' têtes ' ont grandi en passant par l'état faible, moyen, fort :

18 c. De cela, la patience *(kṣānti)*[2]

Ainsi nommée parce que, dans ce stade, les vérités plaisent *(kṣamate = rocate)* extrêmement. Dans la chaleur elles plaisent faiblement, dans les têtes, médiocrement, — comme on voit par le fait qu'on ne tombe pas de la patience, mais bien des deux premiers stades.

La patience est triple, faible, moyenne, forte :

18 c. Deux sont comme ci-dessus.[3]

1. gzhan dag gis kyaṅ ḥphel bar byed = [*anyair api vardhanam*] — *vardhana = abhyāsenottaptīkaraṇam*

(Comparer *uttāpanā*, vi. 57 c.)

2. de las bzod pa = [*tataḥ kṣāntiḥ*]. — Voir p. 169, n. 2.

Cette « patience » diffère de la patience (vertu du Bodhisattva, iv. 111 c-d) ; elle s'apparente aux « patiences » pures qui font partie du chemin de la vue des vérités (vi. 25 d), mais elle est impure, mondaine, et, par conséquent, est *jñāna* à la différence des patiences pures (vii. 1).

kṣānti dans le sens d'acquiescement, adhésion — signalé par Kern d'après le Lalita — est connu par les sources pâlies : Suttanipāta, 897 ; Majjhima, i. 487, ii. 43 : *aññadiṭṭhika aññakhantika aññarucika* (religieux d'une autre opinion, non bouddhiste) ; Saṃyutta, ii. 115 : *aññatra saddhāya aññatra ruciyā .. aññatra diṭṭhinijjhānakhantiyā aham etaṃ jānāmi ... jātipaccayā jarāmaraṇan ti* : ce n'est pas par foi, complaisance, vue-réflexion-adhésion, que je sais que la vieillesse procède de la naissance. — Vibhaṅga, 245, 325, etc. — Dans Gauḍapāda, iv. 92, *kṣānti* s'entend au sens bouddhique d'acquiescement.

Nous n'avons pas à nous occuper de la *dharmeṣu samyaksaṃtīraṇakṣānti* de Bodhisattvabhūmi, ni des deux-trois *kṣāntis* du Grand Véhicule, Lalita 36. 16 (Rājendralāl), Lotus, Burnouf, 380 ; Sukhāvatīvyūha, § 55 ; Prajñāpāramitā, 331, 451, 517, Daśabhūmaka, chap. vi ; Sūtrālaṃkāra, xi. 52, xix. 36. — Pour la *dharmanidhyānakṣānti*, voir ci-dessus p. 163, n. 1.

3. gñis de bzhin = [*dvayaṃ tadvat*]

La patience faible et la moyenne (Divya, 271) sont comme les têtes, en ceci qu'elles ' impriment d'abord ', comme les têtes, par le *dharmasmṛtyupasthāna*. Mais elles diffèrent des têtes en ce qui concerne l'accroissement.

18 d. Toute entière, elle grandit par le *dharma*.[1]

Faible, moyenne, forte, elle grandit uniquement par le *dharmasmṛtyupasthāna* ; non pas par les autres *smṛtyupasthānas*.[2]

19 a-b. Forte, elle a pour objet la douleur du Kāmadhātu.[3]

La patience forte, joignant les *agradharmas (agradharmaśleṣāt)* a seulement pour objet la douleur *(duḥkha)* du domaine du Kāma.

Semblable restriction n'est pas formulée en ce qui concerne les stades précédents ; donc ils ont pour objet les *duḥkha, samudaya*, etc. des trois sphères.[4] [4 b]

A partir du moment où l'ascète arrête de considérer le seizième aspect *(nairyāṇika)* portant sur les deux sphères supérieures, et continue éliminant successivement les aspects et les sphères supérieures, jusqu'au moment où, dans deux moments de pensée, il n'imprime plus que deux aspects *(anitya, duḥkha)* à la douleur du Kāmadhātu, c'est la patience moyenne.

Lorsque l'ascète ne considère plus, en une seule pensée, qu'un aspect *(anitya)* appliqué à la douleur du Kāmadhātu, c'est la patience forte. Telle est l'explication des Vaibhāṣikas.

19 b. Elle est d'un moment.[5]

Elle est momentanée, elle ne forme pas série.

1. thams cad chos kyis ḥphel bar byed = *sarvasyā dharmavardhanam* /
2. En effet le chemin de vue *(darśanamārga)* consiste en *dharmasmṛtyupasthāna* ; donc les *agradharmas* aussi sont *dharmasmṛtyupasthāna* puisqu'ils confinent au *darśanamārga*. Et la *kṣānti* confine aux *agradharmas*.
3. chen po ḥdod gtogs sdug bsñal yul = [*kāmāptaduḥkhaviṣayādhimātrā*]
4. La patience faible porte donc sur les quatre vérités des trois sphères vues sous les seize aspects.
5. de ni skad cig gcig = [*ekakṣaṇā tu sā*]

19 c. De même, les *dharmas* suprêmes.[1]

Ceux-ci, tout comme la patience forte, portent sur la douleur du Kāmadhātu et sont momentanés *(ekakṣaṇa)*.

On les nomme ' suprêmes *dharmas* mondains ', *laukika agradharmas* : parce qu'ils sont ' mondains ', étant impurs *(sāsrava)* ; parce qu'ils sont des *dharmas* suprêmes *(agra)* ; parce qu'ils sont les suprêmes parmi les *dharmas* mondains. Ils sont *laukikāgradharmas* parce que, en l'absence de tout *sabhāgahetu*, par leur propre efficience *(puruṣakāra)*, ils attirent, ils font apparaître *(ākarṣ)* le chemin de la vue des vérités *(darśanamārga)*.[2]

Les quatre racines de bien, chaleur, etc., sont de leur nature *smṛtyupasthāna* ; elles sont donc *prajñā*. Cependant

19 c. Toutes comportent les cinq *skandhas*.[3]

A considérer les racines de bien, chaleur, etc., avec leur escorte, elles comportent les cinq *skandhas*.

19 d. A l'exclusion des possessions.[4]

Les possessions *(prāptis)* — c'est-à-dire les *prāptis* de la ' chaleur ' etc. — ne sont pas incluses dans la chaleur, etc., car il est inad-

1. de bzhin / chos mchog

2. Le *darśanamārga* est pur *(anāsrava)* ; il n'a pas de *sabhāgahetu* (ii. 52 a), de cause semblable à lui-même, puisque, jusqu'ici, aucun *dharma* pur n'est apparu dans la série de l'ascète. Il dépend donc uniquement des *agradharmas* dont il est le *puruṣakāraphala*, ii. 56 d.

D'après le Sūtrālaṃkāra (xiv. 23), *laukikāgradharmāvasthā* = *ānantaryasamādhi*. Les suprêmes *dharmas* mondains produisent immédiatement le chemin pur, détruisent la qualité de Pṛthagjana : voir vi. 25 c-d à la fin et p. 169, n. 1.

3. thams cad phuṅ po lṅa

L'ascète possède nécessairement le *saṃvara*, discipline (iv. 17 b), qui est *rūpa*.

Pour Ghoṣaka (Vibhāṣā, 6, 14), les *nirvedhabhāgīyas* sont ou du Kāmadhātu *(uṣmagata* et *mūrdhānas)* : quatre *skandhas*, car dans le Kāmadhātu le *rūpa* n'accompagne pas la pensée *(anuparivartin*, iv. 17 a) ; ou du Rūpadhatu *(kṣānti, agradharmas)* : cinq *skandhas*.

Voir ci-dessous vi. 20 d.

4. thob pa ma gtogs

Je vois mal comment ceci s'accorde avec vi. 21 c,

missible que les Āryas actualisent *(saṃmukhībhāva)* à nouveau la chaleur, etc., ce qui serait le cas s'ils en actualisaient les *prāptis*.

i. Quand la chaleur commence et qu'elle a pour objet trois vérités [5 a], un *smṛtyupasthāna*, celui du *dharma*, est présent ; les quatre *smṛtyupasthānas*, futurs, sont possédés [Un des aspects est actuellement vu ; quatre, futurs, sont possédés]. — Quand elle a pour objet la vérité de *nirodha*, le même *dharmasmṛtyupasthāna* qui est présent est aussi le seul qui soit possédé futur. — Les aspects, dans tous les cas, sont ceux de la vérité actuellement considérée. [On n'acquiert pas, futurs, les aspects des vérités qui ne sont pas présentes].

Dans la période d'accroissement, quand la chaleur a pour objet trois vérités, est présent n'importe lequel des *smṛtyupasthānas* ; sont possédés, futurs, les quatre. Quand elle a pour objet la vérité de *nirodha*, est présent le quatrième *smṛtyupasthāna* ; sont possédés, quatre, futurs. — Tous les aspects, futurs, sont possédés. Parce que les *gotras* ont été acquis.[1]

ii. En ce qui concerne les têtes, ayant pour objet les quatre vérités au début *(ākaraṇa)*, et ayant pour objet le *nirodha* dans la période d'accroissement, le dernier *smṛtyupasthāna* est présent ; les quatre, futurs, sont possédés ; tous les aspects, futurs, sont possédés. Ayant pour objet les trois autres vérités, dans la période d'accroissement, n'importe quel *smṛtyupasthāna* est présent ; les quatre, futurs, sont possédés ; tous les aspects. [5 b]

iii. En ce qui concerne la patience, au début et dans la période d'accroissement, quelle que soit la vérité considérée, le dernier *smṛtyupasthāna* ; quatre, futurs, possédés ; tous les aspects.

iv. En ce qui concerne les *dharmas* suprêmes, le dernier *smṛtyupasthāna* est présent ; quatre, futurs, possédés — lesquels ne sont pas destinés à naître *(anutpattidharman)*; quatre aspects seulement, ceux de la vérité de la douleur — car les aspects des autres vérités

1. *labdhatvād gotrāṇām :* la possession est déjà acquise des quatre sortes *(jāti)* de *smṛtyupasthāna* portant sur les quatre vérités. — Hiuan-tsang, xxx, fol. 9 b.

n'appartiennent pas aux *dharmas* suprêmes (*anyābhāvāt*) ; car les *dharmas* suprêmes sont semblables au *darśanamārga* [1], dans lequel on acquiert seulement, futurs, les quatre aspects de la vérité que l'on considère sous un aspect.

20 a-b. C'est le quadruple *nirvedhabhāgīya*. [2]

Ces quatre — chaleur, têtes, patience, *dharmas* suprêmes — sont les racines de bien nommées *nirvedhabhāgīya*.

Les deux premiers, étant non fixes (*cala*) puisqu'on peut en tomber, sont le *nirvedhabhāgīya* faible (*mṛdu*) ; les patiences sont le *nirvedhabhāgīya* moyen ; les *dharmas* suprêmes sont le *nirvedhabhāgīya* fort.

Que faut-il entendre par *nirvedhabhāgīya* ? — 1. *Nirvedha* signifie *niścita vedha*, c'est donc le Noble Chemin. Par lui le doute (*vicikitsā*) est abandonné : il est donc *niścita*, et les vérités sont distinguées (*vibhājana, vedha* [3]) : « Ceci est le *duḥkha* .... ceci est le *mārga* » ; 2. le *darśanamārga* est une partie (*bhāga*) du chemin ; donc *nirvedhabhāga*.

Sont *nirvedhabhāgīya* (avec le suffixe *chaṇ*) les *dharmas* utiles (*hita*) à une partie du chemin parce qu'ils l'amènent (*āvāhaka*).

1. Cette ressemblance est dans l'identité de la terre de recueillement (*bhūmi*), dans l'identité de l'objet (douleur du Kāmadhatu). Elle résulte aussi du fait que les *agradharmas* sont l'*ānantaryamārga* de la première *kṣānti* pure pour la destruction de l'état de Pṛthagjana. (vi. 25 c-d)

2. de ltar na / ṅes byed cha mthun rnam pa bzhi = [*evaṃ nirvedhabhāgīyaṃ caturdhā*]

nirvedhabhāgīya dans les sources pâlies (même sens que Kośa, viii. 17, opposé à *hānabhāgīya*, etc.), voir iv. 125, trad. p. 253, note, et encore Dīgha iii. 277, Aṅguttara, iii, 2, 327, Vibhaṅga, 330.

Le *gotrabhū*, Puggalapaññatti, p. 12, correspond au possesseur des *laukikāgradharmas*.

Les quatre *nirvedhabhāgīyas*, Wassiliev (très bon), 150 (139), 271 (246) ; Mahāvyutpatti, 55 ; Dharmaśarīra ; Divya 80. 1 (où *mūrdhagatāni* est une méprise pour *uṣmagatāni* ; où on a des satyānulomāḥ kṣāntayaḥ qui peuvent être les kṣāntis de Kośa, vi. 25 d), 166, etc. ; Bodhicaryāvatāra, ix. 41 ; Sūtrālaṃkāra, xiv. 23 ; Bodhisattvabhūmi.

3. Le tibétain omet l'explication grammaticale dont la Vyākhyā donne le début : *vidha vibhāga iti*. — On a *vedha* d'après Pāṇini, iii. 3. 15.

Ces quatre *nirvedhabhāgīyas*, tous,

20 b. Naissent du recueillement. [1]

Non pas d'audition ou de réflexion *(śruta, cintāmaya)*.

20 c-d. Leur terre est l'*anāgāmya*, l'intermédiaire, les *dhyānas*. [2]

Leurs terres sont l'*anāgāmya* (viii. 22 c), le *dhyānāntara* (viii. 22 d), les quatre *dhyānas* : on ne peut les obtenir que dans ces six états de recueillement. Ils n'existent pas au dessus, dans les Ārūpyas, parce qu'ils constituent l'escorte [6 b] du *darśanamārga* [3]. Celui-ci n'existe pas dans les Ārūpyas, parce qu'il porte sur le Kāmadhātu, car l'ascète doit tout d'abord connaître *(parijñā)* et abandonner le Kāmadhātu considéré comme douleur et origine.

La rétribution *(vipāka)* des *nirvedhabhāgīyas* consiste dans les cinq *skandhas* du Rūpadhātu (Vibhāṣā, 60, 15). Ils sont des actes de la classe *paripūraka*, et non pas de la classe *ākṣepaka* (iv. 95 a-b), car ils haïssent l'existence *(bhavadveṣitvāt)*.

20 d. Ou bien, deux sont aussi de la terre inférieure. [4]

L'expression ' ou bien ' indique une autre opinion. D'après le Bhadanta Ghoṣaka, les deux premiers *nirvedhabhāgīyas* sont de sept terres, en ajoutant le Kāmadhātu.

Tous les quatre

21 a. Appartiennent à des êtres du Kāma. [5]

1. bsgoms byuṅ = [*bhāvanāmayam* /]

2. mi lcogs med pa daṅ / khyad par bsam gtan sa paḥo = *anāgamyāntaradhyānabhūmikam*.

3. *darśanamārgaparivāritvāt*, c'est-à-dire, parce qu'ils sont le préparatif, l'exercice préparatoire *(prayoga)* du *darśanamārga*.

4. gñis ni ḥog no haṅ yod pa ḥam = [*dve adho 'pi vā* //]

5. ḥdod rten = [*kāmāśrayam*]. — Voir iv. trad, p. 203. — Vibhāṣā, 7, 11 : Dans quel corps sont produits les quatre *nirvedhabhāgīyas ?* — Dans un corps masculin ou féminin. — La femme qui produit l'*uṣma* le possède-t-elle dans un corps masculin ? .... En résumé la femme qui obtient les trois premiers les possède futurs dans un corps féminin ou masculin ; de même l'homme les possède, futurs, dans un corps féminin ou masculin.

Trois ne peuvent être produits que par les êtres humains de trois *dvīpas*. Une fois produits, ils peuvent être actualisés *(saṃmukhī-bhāva)* parmi les dieux. Le quatrième peut être produit par les dieux.

Trois, acquis par homme et femme, pourront se trouver dans un corps masculin ou féminin. [1]

21 a-b. La femme obtient les *dharmas* suprêmes destinés à se trouver dans corps féminin et masculin. [2]

Acquis par une femme, les *dharmas* suprêmes se trouveront dans un corps féminin (le corps actuel) et dans un corps masculin (le corps que la femme prendra nécessairement dans une nouvelle existence) ; acquis par un homme, ils ne se trouveront que dans un corps masculin, — car il y a, du fait des *dharmas* suprêmes, ' destruction ' *(apratisaṃkhyānirodha*, ii. 55 d) de la qualité de femme.

Comment sont quittés les *nirvedhabhāgīyas* ?

21 c-d. L'Ārya les perd en perdant la terre. [3]

Lorsque l'Ārya perd la terre *(bhūmityāga)* dans laquelle il a obtenu les *nirvedhabhāgīyas*, il perd les *nirvedhabhāgīyas*. Il ne les perd pas autrement, par la mort ou par chute. Une terre est perdue par passage dans une autre terre *(bhūmisaṃcāra)*, [et non pas par détachement de la dite terre, *vairāgya*].

21 d. Le non-Ārya, par la mort. [4]

1. *ubhayāśrayāṇi striyaḥ puruṣāś ca labhante* : l'homme qui a acquis un des trois premiers *nirvedhabhāgīyas*, peut renaître femme.

2. chos mchog bud med kyis / gñis kaḥi rten can ḥthob par ḥgyur = *agra-dharmān dvyāśrayān labhate 'ṅganā* /

3. ḥphags pas de dag sa bor nas / gtoṅ ṅo = *bhūmityāgāt tyajaty āryas tāni*. — Ceci est conforme aux principes exposés iv. 40. — Par ' passage dans une autre terre ', nous devons entendre « naissance dans une autre terre. »

4. ḥphags min ḥchi bas so = *anāryas tu mṛtyunā* // — C'est-à-dire : le non-Ārya perd les *nirvedhabhāgīyas* par la mort, même quand il renaît dans la terre où il les a acquis (voir iv. trad. p. 100). — La Vyākhyā expose les vues de Vasumitra, qui sont incorrectes (il admet que, dans le cas du Pṛthagjana, la perte est parfois causée par la mort seule, parfois par la mort et le changement de terre). Mais Saṃghabhadra l'a démontré : c'est seulement par la mort que le Pṛthagjana perd les *nirvedhabhāgīyas*.

Le Pṛthagjana, qu'il y ait ou non passage à une autre terre, les perd en abandonnant le *nikāyasabhāga*. [7 a]

22 a. Il perd aussi les deux premiers par chute. [1]

Le Pṛthagjana perd les deux premiers par la mort et par chute *(parihāṇi)*. L'Ārya ne tombe pas des deux premiers. Le Pṛthagjana lui-même ne tombe pas des deux derniers.

22 b. Lorsqu'ils appartiennent aux *dhyānas* fondamentaux, vue des vérités dès cette vie. [2]

Celui qui a produit les *nirvedhabhāgīyas* en pratiquant les *dhyānas* fondamentaux, dans cette même vie, verra certainement les vérités *(satyadarśana)*, parce que le dégoût de l'existence *(udvega)* est très fort.

22 c. Perdus, ils sont acquis nouveaux. [3]

Lorsque les *nirvedhabhāgīyas* ont été perdus *(vihīna)* et sont acquis à nouveau, on les acquiert nouveaux *(apūrva)*, à l'instar du *prātimokṣasaṃvara* (iv. 38) ; on n'acquiert pas les *nirvedhabhāgīyas* antérieurement quittés *(pūrvatyakta)* [4]. Parce qu'ils n'ont pas été habituellement pratiqués *(anucita)*, ils ne sont pas obtenus par détachement *(vairāgya)* ; parce qu'ils sont réalisés par effort *(yatnasādhya)*, ils ne sont pas repris une fois perdus.

Si l'ascète rencontre un maître possédant le *praṇidhijñāna* (vii. 37) [5], il produit les *nirvedhabhāgīyas* à partir de celui qui, ayant

1. daṅ po gñis yoṅs ñams pas kyaṅ = [*ādye dve parihāṇyā ca*]

2. dṅos gzhis de ñid la bden mthoṅ = [*maulebhya iha satyadṛk* //]

On a vu (vi. 20 c-d) que l'ascète peut produire les *nirvedhabhāgīyas* dans des états de recueillement distincts des quatre *dhyānas* proprement dits.

3. rnam par ñams na snoṅ med ḥthob = [*vihīnaṃ labhyate 'pūrvam*]

4. *na pūrvatyaktāni labhyante*. C'est-à-dire : l'ascète qui à nouveau réalise les *nirvedhabhāgīyas* ne reprend pas la possession des *nirvedhabhāgīyas* dont il a perdu la possession.

5. *sati pratisīmādaiśike*. — Vyākhyā : *sati* [... lacune...] *pratisīmā nāma maryādā* / *tasyā daiśiko deśayitā praṇidhijñānalābhī*.

Hiuan-tsang : « Si l'on rencontre un *dharmācārya* parlant bien et connaissant les *avasthās* (liào fen wéi)...

été acquis, a été perdu. S'il ne le rencontre pas, il doit produire les *nirvedhabhāgīyas* depuis le premier.

Nous avons vu que l'Ārya perd *(tyajati)* les *nirvedhas*, que le Pṛthagjanas les perd par chute *(parihāṇi)*. On distingue la perte *(vihāni)* et la perte par chute *(parihāṇi)*: soit deux sortes de pertes, *hāni*. En quoi consistent-elles ?

22 d. Les deux pertes sont non possession.[1]

La perte-par-chute résulte nécessairement des *kleśas* ; non pas la perte non qualifiée *(vihāni)*, qui peut résulter d'un bien *(guṇa)*, par exemple, la perte de la qualité de Pṛthagjana à la production du Chemin, etc. [7 b][2]

Quiconque obtient la chaleur, même s'il la perd par chute, est destiné à atteindre le Nirvāṇa *(nirvāṇadharman)*.

1. ñams pa gñis ni mi ldan pa = [*dve hānī asamanvayaḥ* //]

La non possession *(aprāpti, asamanvāgama, asamanvaya)* est expliquée ii. 36 c et suivants.

Toute *parihāṇi* est *vihāni* ; la réciproque n'est pas vraie.

2. Ici les truducteurs chinois divergent. — Hiuan-tsang :

Quels sont les avantages de l'acquisition de ces racines de bien ?

23 a[1]. La chaleur obtiendra certainement le Nirvāṇa. [7 b]

Si, parmi les quatre *nirvedhabhāgīyas*, on obtient la chaleur, quoiqu'on en tombe, quoiqu'on coupe les racines de bien, quoiqu'on commette des péchés mortels *(ānantarya*, iv. 96), quoiqu'on tombe dans les mauvaises destinées, cependant on ne transmigre pas longtemps, car on obtiendra nécessairement le Nirvāṇa. S'il en est ainsi, quelle différence entre la chaleur et le *mokṣabhāgīya ?* — S'il n'y a pas d'obstacle, la chaleur est voisine de la vue des vérités, parce que, comme celle-ci, elle comporte la vue des [seize] aspects des vérités.

23 a[2]. Celui qui obtient les têtes .... .

Paramārtha :

Celui qui a obtenu la chaleur, même s'il la perd par chute, est cependant destiné au Nirvāṇa *(nirvāṇadharman)*. — S'il en est ainsi, quelle différence entre la chaleur et le *mokṣabhāgīya ?* — Parce que c'est un état proche de la vue des quatre vérités, s'il n'y a pas d'obstacle. En outre, la stance dit :

23 a[1] La chaleur ne prend pas un faux enseignement.

Celui qui a obtenu la chaleur, qui en tombe, dans cet état, il ne prend pas un faux enseignement (siê· kiáo. — Mahavyutpatti, 178, 12 siê· kiáo tou = *pāṣaṇḍika)*. — S'il ne prend pas un faux enseignement, en quoi diffère-t-il de celui qui a obtenu les ' têtes ' ?

23 a[2]. Celui qui obtient les têtes .... .

Mais quelle est, dans ce cas, la distinction entre la chaleur et le *mokṣabhāgīya* (iv. 125 c-d, vi. 24, vii. 30) ? Quiconque, en effet, plante une racine de bien ' qui doit aboutir au Nirvāṇa ' *(nirvāṇabhāgīya)*, obtiendra, lui aussi le Nirvāṇa. — S'il n'y a pas d'obstacle, la chaleur est toute proche de la vue des vérités *(satyadarśana)*.

23 a. Celui qui a atteint les têtes ne coupe pas les racines. [1]

Celui qui a obtenu les têtes, même s'il les perd par chute, ne coupe pas les racines de bien (iv. 79) ; mais il peut aller dans les mauvaises destinées et commettre les péchés mortels *(ānantarya*, iv. 96).

23 b. Celui qui obtient la patience ne va pas aux mauvaises destinées. [2]

Celui qui perd (par simple *vihāni)* la patience ne va pas aux mauvaises destinées, parce qu'il est éloigné des actions et des passions *(kleśa)* qui y aboutissent.

Pour celui qui obtient la patience, entrent dans la condition-de-ne-pas-devoir-se-produire *(anutpattidharmatā)* [3] certaines destinées, matrices, renaissances, formes corporelles, existences et passions : destinées *(gati)*, les mauvaises destinées *(apāya)* ; matrices *(yoni)*, matrice de l'œuf, matrice de la moisissure ; renaissances *(upapatti)*, renaissance parmi les Asaṃjñisattvas, les Uttarakurus, les Mahābrahmas [4] ; formes corporelles *(āśraya)*, corps des deux espèces d'eunuques, corps androgynes [8 a] ; existences *(bhava)*, huitième, neuvième renaissance, etc. [5] ; passions *(kleśa)*, celles qui sont abandonnées par la vue des vérités. (Vibhāṣā, 32. 9)

L'abandon est en relation avec le degré de la patience [6] : par la

1. rtse mo thob pa rtsa mi ḥchad = *mūrdhalābhī na mūlacchit.*

2. bzod thob ñan soṅ mi ḥgro ho = *kṣāntilābhy anapāyagaḥ* /

3. En d'autres termes, il y a pour lui *apratisaṃkhyānirodha* de certaines destinées, etc. — Voir ii. 55 d.

4. Voir iv. 96, p. 203, note 1.

5. Il obtiendra le Nirvāṇa dans sa septième renaissance.

6. *mṛdvyāṃ kṣāntyām apāyagatīnām anutpattidharmatāṃ pratilabhate* / *madhyāyām aṇḍajasaṃsvedajayonyoḥ* / *adhimātrāyām asaṃjñisattvottarakurumahābrahmopapattīnām* / *mṛdvyām ṣaṇḍhapaṇḍakobhaya-*

patience faible, les mauvaises destinées entrent dans la condition-de-ne-pas-se-produire ; ... par la patience forte, tous les mauvais *dharmas* ci-dessus mentionnés. [1]

Les *nirvedhabhāgīyas* sont de trois espèces en raison de la distinction des trois *gotras* ou familles [2]. L'ascète appartient à la famille des Śrāvakas, des Pratyekabuddhas ou des Bouddhas ; la chaleur, les têtes, etc. sont de la famille de l'ascète qui les pratique.

23 c-d. On peut retirer deux *nirvedhabhāgīyas* de la famille des Śrāvakas, et devenir Bouddha. [3]

Il est possible à l'homme qui appartient à la famille des Śrāvakas de retirer *(vivart)* de cette famille la chaleur et les têtes, et de deve-

vyañjanāśrayāṇām adhimātrāyām (?) *aṣṭamādibhavānām / darśanaheyaklešānāṃ cādhimātrāyām.*

1. Les traducteurs chinois ajoutent ici un pāda. — Hiuan-tsang :

23 b². Les *dharmas* suprêmes entrent dans le *nyāma* (p. 180).

Celui qui obtient les *dharmas* suprêmes, quoiqu'il soit dans la condition de Pṛthagjana, est néanmoins capable d'entrer dans le *samyaktvanyāma*. Bien que la stance ne dise pas que ces *dharmas* ne sont pas abandonnés à la mort, cependant, du fait que, par ces *dharmas*, on entre immédiatement dans le *samyaktvanyāma*, il résulte implicitement qu'ils ne sont pas abandonnés à la mort. — Pourquoi le seul possesseur des *dharmas* suprêmes est-il capable d'entrer dans le *nyāma ?* — Parce qu'il a déjà obtenu la destruction-par-absence-des-causes *(apratisaṃkhyānirodha)* de la qualité de Pṛthagjana ; parce que les *dharmas* suprêmes sont capables, à l'instar de l'*ānantaryaṃārga* (vi. 28) d'expulser la qualité de Pṛthagjana (Ci-dessous p. 181-183).

Paramārtha :

23 b². Les *dharmas* suprêmes abandonnent la qualité de Pṛthagjana.

Celui qui a obtenu la racine-de-bien *dharmas* suprêmes, comme il ne peut perdre cette racine par chute ou par la mort, cet homme, alors, a déjà obtenu la destruction-par-absence-des-causes *(apratisaṃkhyānirodha)* de la qualité de Pṛthagjana : il ne retombera pas dans cette qualité. — Pourquoi ? — Parce que, sans aucun effort, il verra la vérité de la douleur dans le moment qui suit immédiatement les *dharmas* suprêmes.

2. Vibhāṣā, 7, 9. — D'un autre point de vue, les *nirvedhabhāgīyas* sont des six sortes décrites ci-dessous (vi. 56 a) : *parihāṇadharman*, *cetanādharman*, etc. — L'ascète peut passer de l'une à l'autre.

3. gñis slob rigs nas bzlog nas ni / saṅs rgyas su ḥgyur = *śaikṣagotrād vivartya dve buddhaḥ syāt.*

nir Bouddha. Mais, une fois la patience acquise [8 b], cela n'est plus possible (Vibhāṣā, 68, 6), parce que les mauvaises destinées à venir sont détruites par la possession de la patience. Or les Bodhisattvas, dans le but d'être utiles au prochain, vont dans les mauvaises destinées [1]. — Telle est l'explication des Vaibhāṣikas. Nous dirons que l'homme de la famille des Śrāvakas, une fois la patience acquise, ne peut devenir Bouddha, parce que la famille de Śrāvaka, une fois pénétrée et confirmée *(paribhāvita)* par la patience, ne peut plus être modifiée *(avivartya)*. [2]

23 d. On peut retirer trois, et devenir l'autre. [3]

L'autre *(itara)*, par rapport au Bouddha, c'est le Pratyekabuddha. L'homme de la famille des Śrāvakas peut retirer de cette famille les trois premiers *nirvedhabhāgīyas* et devenir Pratyeka. [4]

1. Sur le Bodhisattva naissant volontairement dans de mauvaises destinées, Kathāvatthu, xxiii. 3 ; Vasumitra et Bhavya (Ekavyavahārikas, etc.) ; Mahāvastu, ii. 279 ; Huber, Sūtrālaṃkāra, 408 ; Jātakamālā, 33, 3 ; Jātaka, 31, p. 205. — Les péchés du Bodhisattva dans Jātaka, bibliographie de Hopkins, J. Am. Or. Soc. 1906, 464. — Voir iv. 108 c.

2. J'interprète, à la lumière de la Vyākhyā, la formule sommaire du Bhāṣya : rigs de ñid bzlog tu mi ruṅ baḥi phyir mi srid do.

3. gzhan gsum yaṅ = *trīṇy apītaraḥ* //

D'après la Vibhāṣā : Le Śrāvaka (entendez : l'homme de la famille des Śrāvakas), stade *uṣma* et *mūrdhan*, peut passer au véhicule de Pratyeka et de Bouddha; stade *kṣānti*, peut passer au véhicule de Pratyeka ; stade *lokottara*, ne peut pas changer. — Le Pratyeka (a) ' qui va en troupe ' *(vargacārin)*, deux premiers stades, peut passer au véhicule de Bouddha ; deux derniers, ne peut pas changer ; (b) rhinocéros *(khadgaviṣāṇakalpa)*, ne peut changer quand n'importe lequel des stades est acquis. — Vasubandhu, iii. 95, admet que le *vargacārin* a été jadis un Śrāvaka : mais la Vibhāṣā n'autorise pas l'opinion que l'homme de la famille des Śrāvakas, ayant obtenu un fruit (= étant devenu Śrāvaka), puisse devenir Pratyeka : ce qui est conforme à la thèse que cet homme, une fois acquis le *lokottara*, ne peut changer.

P'ou-kouang justifie la position de Vasubandhu.

4. Paramārtha poursuit :

Le *pratyekabuddhagotra* ne peut être révoqué. — Pourquoi ? — La stance dit :

23 e-f. Parce qu'il ne cherche pas le bien d'autrui ; changer autrement le *gotra* n'est pas nié.

Si l'ascète a tout d'abord formé la résolution de devenir Pratyeka ; que, plus

Quant aux ***nirvedhabhāgīyas*** de la famille de Bouddha et de Pratyeka, ils ne sont pas susceptibles d'être retirés *(avivartya)*.

24 a-b. Le Maître et le Rhinocéros vont jusqu'à la Bodhi, en une séance, en s'appuyant sur le dernier ***dhyāna***.[1]

Le Maître, c'est-à-dire le Bouddha. Le Rhinocéros, celui qui est semblable à un rhinocéros, c'est-à-dire le Pratyekabuddha. — L'un et l'autre s'appuient sur le quatrième ***dhyāna*** parce que ce ***dhyāna*** est un recueillement exempt de toute agitation *(āniñjya)* et aigu *(paṭu)*[2]. — En une ' séance ', sans se lever, ils vont des ***nirvedhabhāgīyas*** jusqu'à la production de la Bodhi.[3]

On verra plus loin (vi. 67) que la Bodhi est ***kṣayajñāna*** et ***anutpādajñāna***.

D'après d'autres (Vibhāṣā, 68. 7), la ' séance ' commence avec l'Aśubhā.

Pour les Ābhidhārmikas qui admettent l'existence de Pratyekabuddhas différents des Rhinocéros[4], rien ne s'oppose à ce que ces autres Pratyekas changent de famille.[5]

tard, il cultive la chaleur et les têtes, ces deux racines de bien ne peuvent être tournées en racines de bien de Bodhisattva. — Pourquoi ? — Parce qu'il n'a pas formé sa résolution en vue de réaliser le bien d'autrui ..... Que le Pratyekabuddha passe au *gotra* des Śrāvakas, cela n'est pas interdit. -- En outre la stance dit : 24 a-b .....

1. ston daṅ bse ru byaṅ chub par / bsam gtan mthaḥ stan gcig la kun = [*ābodhim ekāsanato dhyānāntye śāstṛkhaḍginau*], en suivant l'ordre des mots de Paramārtha. Je crois que ***kun*** = ***ā***.

Sur le Rhinocéros, Suttanipāta, 35, Visuddhimagga, 234.

2. ***aṣṭāpakṣālamuktatvād āniñjyaḥ samādhir ata eva paṭur uttaptatikṣṇendriyatvād vā*** (voir iv. 46, viii. 11).

3. Cette séance, pour le Bodhisattva, comporte 34 pensées ou moments : 16 de la vue des vérités *(darśanamārga)*, 18 de détachement du dernier Ārūpya (voir ii. 44, p. 206 de la traduction) ; d'après P'ou-kouang, pour le Pratyeka, 160 pensées [Probablement 16 de ***darśanamārga*** et 144 (8 × 18) pour le détachement des quatre Rūpas et des quatre Ārūpyas].

4. Ces Pratyekas sont les Vargacārin. — Vyākhyā : ***utpāditanirvedhabhāgīyamātro 'pi vargacārī pratyekabuddha ity abhiprāyaḥ***.

5. Hiuan-tsang : Après avoir produit les deux premiers [9 a] ***nirvedhabhāgīyas***, ils peuvent changer vers un autre véhicule.

Arrive-t-il que le préparatif *(prayoga)* des *nirvedhabhāgīyas* et la production des *nirvedhabhāgīyas* aient lieu dans une même existence ?

Cela n'est pas possible. Nécessairement, il faut produire

24 c. Avant, les *mokṣabhāgīyas.* [1]

De tous

24 d. le plus rapide obtient la délivrance en trois existences. [2]

Semer la graine, croissance de la plante, production du fruit : trois stades différents. De même, dans la Religion [3], c'est graduellement que la série entre, mûrit, est délivrée : première existence, planter les racines de bien nommées *mokṣabhāgīyas ;* deuxième, produire les *nirvedhabhāgīyas ;* troisième, produire le Chemin. [4]

L'école admet (Vibhāṣā, 7, 15) que les *mokṣabhāgīyas*

25 a. Procèdent d'audition et de réflexion. [5]

Non pas de recueillement. — Combien de sortes d'actes peuvent être *mokṣabhāgīya ?*

1. de yi sñon du thar cha mthun = [*tatpūrvaṃ mokṣabhāgīyam*] — iii. 44 c-d, iv. 124, vii. 30, 34. — *mokṣabhāga* = *mokṣasya prāptiḥ*, acquisition de la délivrance ; ce qui mène à cette acquisition s'appelle *mokṣabhāgīya.*

2. myur ba srid pa gsum gyis thar = *kṣipraṃ mokṣas tribhir bhavaiḥ* // — Vibhāṣā, 101, 16, 175, 11, etc. : grande variété d'opinions ; durée de la carrière des Pratyekas, etc.

3. *asyāṃ dharmatāyām*, c'est-à-dire dans la *pravacanadharmatā*, d'après l'Écriture ; Hiuan-tsang comprend : « de même l'entrée dans la *dharmatā*, la maturation, la délivrance, trois conditions n'ont pas lieu ensemble. » — Paramārtha : « Pourquoi cette succession ? — Dans ce *dharma*, raisonnement correct *(yukti)* et enseignement *(āgama)*, il faut que la série entre, murisse, soit délivrée. »

4. Lorsque la production des *nirvedhabhāgīyas* a lieu dans l'existence qui suit immédiatement la plantation des *mokṣabhāgīyas*, le chemin ne peut être produit dans la même existence que les *nirvedhabhāgīyas.* « Mais celui qui a pris des *mokṣabhāgīyas* dans une existence antérieure, peut, dans la même existence, produire les *nirvedhabhāgīyas* et le Chemin » (Vyākhyā).

5. thos bsams las byuṅ = [*śrutacintāmayaṃ*]
D'après d'autres ils procèdent aussi du recueillement *(bhāvanā).*

25 a. Les trois actes. [1]

Essentiellement *(prādhānyena)*, l'acte mental. Mais l'acte corporel et l'acte vocal sont aussi *mokṣabhāgīya*, quand ils sont enveloppés *(parigrahaṇāt)* par la résolution *(praṇidhāna)* de la délivrance ; la résolution est une sorte de volition *(cetanā*, ii. 24) [9 b] : en donnant une aumône, acte corporel, en s'obligeant à observer une règle, acte vocal [2], on projette *(ākṣipati)* un *mokṣabhāgīya*, lorsque la force du désir de la délivrance vient qualifier ces actes. [3]

25 b. Projetés parmi les hommes. [4]

Seuls les hommes de trois *dvīpas* projettent ou plantent les *mokṣabhāgīyas*. En effet, soit le dégoût *(nirveda)*, soit l'intelligence *(prajñā)*, soit le dégoût et l'intelligence manquent chez les dieux, chez les damnés, chez les hommes de l'Uttarakuru. [5]

Nous avons traité incidemment des *mokṣabhāgīyas* ; mais nous avons à expliquer l'ordre progressif de la compréhension des vérités *(satyābhisamaya)* et nous avons suivi cet ordre jusqu'aux *dharmas* suprêmes. Il faut exposer le reste.

25 c-d. Des suprêmes *dharmas* mondains procède une « patience », une *dharmakṣānti*, qui est pure [10 a]. [6]

Exactement, une *dharmajñānakṣānti* [7] suit immédiatement les *laukikāgradharmas*. — Quel est son objet ?

26 a. Portant sur la douleur du Kāma [8]

1. las gsum mo = [*karmatrayam*]
2. Ajouter : « en étudiant une stance de quatre pādas ».
3. *mokṣābhilāṣabalādhānāt*. — Voir iv. 125, trad. p. 252, note 5.
4. mi yi naṅ las ḥphen par byed = [*ākṣipyate nṛṣu* /]
5. Hiuan-tsang ajoute : On plante les *mokṣabhāgīyas* grâce à la rencontre d'un Bouddha ; d'après d'autres (Vibhāṣā, 7. 15), aussi grâce à la rencontre d'un Pratyekabuddha (Voir iv. 125, p. 253).
6. ḥjig rten pa yi chos mchog las / chos kyi bzod pa zag pa med = [*laukikebhyo 'gradharmebhyo*] *dharmakṣāntir anāsravā* //
Qui dit ' pur ' dit exempt de tout *āsrava*, désir, ignorance, etc.
7. La kārikā a *dharmakṣānti* pour *dharmajñānakṣānti* comme on dit Datta pour Devadatta, Donné pour Dieudonné.
8. ḥdod sdug bsṅal la = *kāmaduḥkhe*. — L'ascète considère seulement les *upādānaskandhas* du Kāmadhātu sous les aspects de douloureux, etc.

Son objet est la douleur du domaine du Kāmadhātu *(kāmadhātvavacara duḥkha)*. Donc on la nomme *duḥkhe dharmajñānakṣānti.* [1]

Pour indiquer qu'elle est pure *(anāsrava)* on la qualifie par son résultat ou écoulement *(niṣyanda,* ii. 26 c-d) lequel est un *dharmajñāna* [2]. L'expression *dharmajñānakṣānti* signifie donc : *kṣānti* qui produit un *dharmajñāna*, qui a pour but et effet un *dharmajñāna (dharmajñānārtham)*. De même l'arbre qui porte des fleurs, des fruits, s'appelle *puṣpavṛkṣa, phalavṛkṣa.*

Cette *kṣānti* est l'entrée dans le *niyāma,* car elle est l'entrée dans la certitude-de-l'acquisition *(niyama)* [3] du bien absolu ou *samyaktva.* Qu'est-ce en effet que le *samyaktva ?* Le Sūtra dit que c'est le Nirvāṇa [4]. — A l'endroit du *samyaktva,* le *niyama* (ou détermination absolue) c'est ce qu'on appelle *niyāma* [5] et encore *niyama.* [6]

1. Portant sur la douleur des sphères supérieures la même pure *kṣānti* est une *anvayajñānakṣānti,* vi. 26 b-c.

2. vi. 26 a-b. — Le *dharmajñāna* est défini vi. 26 b, vii. 2 et suivants. — Saṃyutta, ii. 58, Vibhaṅga, 293, 329, *dhammañāṇa, dukkhe ñāṇa, dukkhasamudaye ñāṇa* ... Le *dhamme ñāṇa* est la *prajñā* portant sur les quatre chemins et les quatre fruits, sur les quatre vérités appliquées aux douze membres du Pratītyasamutpāda ; l'*anvaye ñāṇa* diffère de l'*anvaye jñāna.*

Les relations de la *dharmakṣānti* et du *dharmajñāna* sont précisées vi. 28, 49, vii. 1. — La *kṣānti* pure ou *dharmakṣānti* expulse tout élément de doute *(vicikitsā)* ; donc le doute n'est pas abandonné lorsqu'elle se produit ; donc elle n'est pas *jñāna.* La *kṣānti* expulse une certaine passion : elle est donc *ānantaryamārga* ou *prahāṇamārga,* chemin d'expulsion ou d'abandon (iv. 87) ; elle donne naissance à un *jñāna* qui comporte la prise de possession de la disconnexion d'avec cette passion, en d'autres termes, du *pratisaṃkhyānirodha* de cette passion (ii. 55 d) : le *jñāna* est donc *vimuktimārga,* chemin de délivrance.

3. de ñid ṅes par hjug pa zhes bya ste / yaṅ dag pa ñid du ṅes par zhugs paḥi phyir ro.

4. *samyaktvaṃ katamat / yat tat paryādāya rāgaprahāṇam iti vistaraḥ.* — Sur *samyaktva, mithyātva,* iii. 44 c-d, iv. 80 d.

5. *tatra niyamo niyāma iti.* Vyākhyā : *tatra samyaktve niyama ekāntībhavo niyāma iti*

api tu niyama iti. Vyākhyā : *yamaḥ samupaniviṣu cety* (iii. 3. 63) *appratyayasya vibhāṣitatvāt.*

Bhāṣya : der ṅes pa ni ṅes pa ste gcig tu gyur paḥo = *tatra niyamo niyāma ekāntībhavaḥ.*

6. a. Trois mots différents, Mahāvyutpatti, 245, 98-101, *niyama* (mi hgyur ba : non

Entrer *(avakramana)* dans cette détermination-absolue-de-l'acqui-

transformation), *niyāma* (ñes par ḥgyur ba = détermination), *nyāma* (skyon med pa : absence de défaut), *nyāmāvakrānti* (entrée dans l'absence de défaut) ; ibid. 48. 46 *niyāmapratipanna*.

Wogihara (Asaṅga 's Bodhisattvabhūmi, Leipsick, 1908, p. 31) a résumé les cinq opinions de la Vibhāṣā sur *niyama-nyāma*, et diligemment collectionné les références pâlies et sanscrites.

niyāma et *sammattaniyāmāvakkanti*, Saṃyutta i. 196, Suttanipāta, 55, 371, Saṃyutta iii. 225. — Ajouter Aṅguttara, i. 121, Kathāvatthu, v. 4, vi. 1, xiii. 4 et la note de Shwe Zan Aung, traduction, p. 383 (Sur *niyama*, p. 275, note).

niyāma et *nyāma*, Lalita, 31, 20, 34, 10, Aṣṭasāhasrikā, 33, 18, 322, 5, 331, 10, 337, 5, Bodhisattvabhūmi.

niyāma = skyon med pa, dans le traité de Vasumitra sur les sectes ; le chinois « lì chēng » (Hiuan-tsang) ne doit pas s'entendre : « abandon de la naissance », mais « abandon de ce qui est cru », *ni-āma*, étymologie fantaisiste de *nyāma* = *niyāma* qui est une variante grammaticale de *niyama*.

b. Vibhāṣā, 3, 9. Beaucoup d'opinions. — En outre, les passions à abandonner par la vue font que les êtres tombent dans les mauvaises destinées et souffrent de vives douleurs, tout comme un aliment cru ou non digéré *(chēng chě)* demeurant longtemps dans le corps produit diverses sortes de vives souffrances. Par conséquent ces passions sont nommées *āma* (non digéré). Le chemin de la vue qui les détruit est nommé *niyāma* (qui fait abandonner le non-digéré). — En outre la *satkāyadṛṣṭi* est très résistante *(kāng*, dure) et violente, difficile à dompter comme une bête sauvage : elle est donc nommée *āma* (chēng : à l'état naturel, non apprivoisée). Le chemin de la vue qui la détruit est nommé *niyāma*. — En outre le terme *āma* désigne ici la qualité de Pṛthagjana.

c. Hiuan-tsang (10 a 4) : Cette patience est nommée ' entrée dans le *samyaktvanyāma* ' et aussi ' entrée dans le *samyaktvaniyama* ', car, par elle, on entre pour la première fois dans le *samyaktvanyāma* et aussi dans le *samyaktvaniyama*. Le Sūtra dit que le *samyaktva* est le Nirvāṇa, ou bien le mot *samyaktva* désigne le chemin. *Āma* (rendu en chinois par *chēng*, naître, cru, natif), signifie *kleśa* ou crudité des racines de bien, des facultés (*indriyas*). Le chemin est capable de faire passer au delà, et est donc *ni-āma*. Parce qu'il est capable de rendre certaine l'arrivée au Nirvāṇa, ou parce qu'il détermine la connaissance des caractères des vérités, le Chemin est nommé *niyama*. Obtenir cet état, c'est ce qu'on appelle ' entrer '.

Paramārtha (7 a 10) : Cette patience est nommée ' entrée dans le *samyaktvaniyama* '. — Pourquoi ? — En raison de cette patience, l'ascète entre dans le *samyaktvaniyama*. — Quel *dharma* est le *samyaktva* ? — Dans le Sūtra, il est dit que le Nirvāṇa est nommé *samyaktva*. Le *niyama* à son égard, c'est-à-dire *ekāntibhāva*, détermination absolue, non-alternative. Obtenir ce *niyama*, c'est ce qu'on appelle ' entrer '.

d. Abhisamayālaṃkārāloka : *sarvadharmaniḥsvabhāvatāsākṣātkāri sphu-*

sition-du-*samyaktva*, c'est y parvenir *(abhigamana)*, c'est en prendre possession *(prāpti)*. Une fois cette possession née, l'ascète est un Ārya *(āryapudgala)*.

C'est à l'état futur *(anāgata)*, c'est-à-dire à l'état naissant, que cette patience fait cesser *(vyāvartana)* la qualité de Pṛthagjana [1] ;

ṭataraṃ jñānam utpadyate / tadā bodhisattvaḥ samyaktvanyāmāvakrāntito darśanamārgaṃ pratilabhate / atra ca rāgapratighamānāvidyāvicikitsāḥ satkāyāntagrāhamithyādṛṣṭidṛṣṭiparāmarśaśīlavrataparāmarśāś ca kāmadhātau catuḥsatyabhedena catvāriṃśad bhavanti / evaṃ rūpadhātau [ārūpyadhātau ca] ta eva catuḥsatyadarśanaprahātavyā aṣṭaprakārapratighavarjitā dvāsaptatiḥ / samudāyena dvādaśottaraṃ kleśaśataṃ darśanapraheyaṃ prahīyate satyālokābhisamayād ataḥ pramuditāyā bhūmeḥ prathamakṣaṇo darśanamārgaḥ /

Voir v. 3 trad. p. 9 et 21 ; ci-dessous p. 190, n. 1.

1. Voir ii. 40 b-c ; p. 191 de la traduction. — Vibhāṣā, 3, 6 : Les *laukikāgradharmas* sont la condition en qualité d'antécédent immédiat *(samanantarapratyaya*, ii. 62) de l'abandon de la qualité de Pṛthagjana, de l'acquisition de la qualité d'Ārya, de l'abandon du *mithyātva*, de l'acquisition du *samyaktva*. Comme ils sont capables de l'entrée dans le *samyaktvaniyāma*, ils sont nommés *laukikāgradharmas* « suprêmes *dharmas* mondains ». — « Abandon de la qualité de Pṛthagjana » : les pensée-et-mentaux *(citta-caittas)* qui constituent les suprêmes *dharmas* mondains, font abandonner la qualité de Pṛthagjana. Question : « Qu'est-ce qui, actuellement, fait abandonner cette qualité ? ..... » Certains docteurs répondent que ce pouvoir appartient actuellement aux suprêmes *dharmas* mondains. — Question : « Ces *dharmas* sont des *dharmas* de Pṛthagjana : comment, étant tels, font-ils abandonner la qualité de Pṛthagjana ? ». — Réponse : Il n'y a pas contradiction. De même le cornac, étant sur l'éléphant, dompte l'éléphant ; le cavalier dompte le cheval ; le pilote dirige le navire ; le cocher dirige le char .... le bûcheron monte sur l'arbre et coupe l'arbre : de même les suprêmes *dharmas* mondains ..... — D'autres docteurs disent que la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* (premier moment pur), actuellement, fait abandonner la qualité de Pṛthagjana : à l'état naissant, cette patience expulse la dite qualité ; à l'état périssant, elle fait abandonner les dix espèces d'*anuśaya* qui sont à abandonner par la vue de la douleur du Kamadhātu.... D'autres docteurs disent que la qualité de Pṛthagjana est abandonnée grâce aux suprêmes *dharmas* mondains et à la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* s'aidant mutuellement : les suprêmes *dharmas* mondains sont bien en contradiction avec la qualité de Pṛthagjana, mais ils sont faibles et ne sont pas capables, à eux seuls, de l'expulser. Cependant ces *dharmas* amènent la naissance de la *duḥkhe dharmajñānakṣānti*. Par la force conjuguée des uns et de l'autre, la qualité de Pṛthagjana est abandonnée.

Vibhāṣā, 45, 1. — Les uns prétendent que la qualité de Pṛthagjana c'est les dix *anuśayas* à abandonner par la vue de la douleur du Kāmadhātu ; ce sont les

car il est admis qu'à l'état futur elle possède cette efficace, qui n'appartient à aucun autre *dharma* ; de même que la lampe, future, détruit l'obscurité, de même que le *lakṣaṇa* naissance (ii. 45 c-d), futur, fait naître.

D'après d'autres maîtres [1], les suprêmes *dharmas* mondains font cesser la qualité de Pṛthagjana [10 b]. — Opinion inadmissible, dira-t-on, puisque ces *dharmas* sont des *dharmas* de Pṛthagjana (*tad-dharmatvāt*) : cette objection ne vaut pas, car ces *dharmas* sont en contradiction *(virodhitva)* avec la qualité de Pṛthagjana : c'est comme si quelqu'un montait sur l'épaule de son ennemi et le tuait.

D'après d'autres [2], la qualité de Pṛthagjana cesse et par les suprêmes *dharmas*, qui tiennent lieu d'*ānantaryamārga*, et par la patience qui tient lieu de *vimuktimārga* (vi. 28 a-b). Par les premiers, la qualité de Pṛthagjana est ' en procès d'abandon ' *(prahīyate)*, par la seconde, elle est abandonnée *(prahīṇa)*.

26 a-b. De celle-ci, un *dharmajñāna* ayant même objet. [3]

Immédiatement après la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* naît un *dharmajñāna* ayant pour objet le *duḥkha* du domaine du Kāmadhātu. On le nomme *duḥkhe dharmajñāna*. [4]

Le qualificatif ' pur ', appliqué à la première patience, vaut pour tout ce qui suit. Le *jñāna* en question est donc pur.

De même que sont nés, relativement au *duḥkha* du Kāmadhātu une *dharmajñānakṣānti* et un *dharmajñāna*,

Vātsīputrīyas d'après lesquels la qualité de Pṛthagjana est du domaine du Kāmadhātu, est souillée *(kliṣṭa)* de sa nature, est abandonnée par la vue ..... D'autres disent que la qualité de Pṛthagjana n'est pas une chose en soi : ce sont les Dārṣṭāntikas (voir ii. trad. p. 191) Pour réfuter ces opinions et montrer que la qualité de Pṛthagjana est une chose en soi ..... les maîtres d'Abhidharma disent : « Elle est nommée qualité de Pṛthagjana parce qu'elle est née à part *(chēng fēn kóu)* parce qu'elle est la nature du Pṛthagjana *(i chēng ti)*.

1. Première opinion de la Vibhāṣā. — Voir ci-dessus p. 167, n. 2, 169, n. 1, 175, n. 1.

2. Troisième opinion de la Vibhāṣā.

3. de nas ni / de ñid la chos śes = *tato 'traiva dharmajñānam*

4. *tad duḥkhe dharmajñānam ucyata iti / śāstre tena nāmnā vyavahāra iti darśayati.*

26 b-c. De même, relativement au reste du *duḥkha*, une patience et un *jñāna* consécutifs. [1]

Immédiatement à la suite du *duḥkhe dharmajñāna* naît une *anvayajñāna-kṣānti*, d'objet composite *(samastālambanā)*, portant sur le *duḥkha* du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu. Elle reçoit le nom de *duḥkhe 'nvayajñānakṣānti*. — De cette patience naît un *anvayajñāna* qui reçoit le nom de *duḥkhe 'nvayajñāna*.

Le *dharmajñāna*, connaissance des *dharmas*, est ainsi nommé parce qu'il est la première connaissance que l'ascète obtienne, depuis l'origine des temps, de la nature des *dharmas*, douleur, etc. L'*anvayajñāna*, ' connaissance consécutive ', est ainsi nommé parce qu'il a le *dharmajñāna* pour cause *(tadanvaya = taddhetuka)*, parce qu'il connaît la vérité en question à l'instar du *dharmajñāna (tathaivānugamāt)*.

De même que, relativement à la vérité de la douleur, sont nés quatre *dharmas*, deux patiences et deux *jñānas*,

26 d. De même, relativement aux trois autres vérités. [11 a] [2]

Lorsque, immédiatement après le *duḥkhe 'nvayajñāna*, est née une *dharmajñāna-kṣānti* portant sur l'origine *(samudaya)* du domaine du Kāmadhātu, de cette *kṣānti* naît le *samudaye dharmajñāna ;* de même, par une succession immédiate de naissance, naissent une *anvayajñāna-kṣānti*, portant sur le reste du *samudaya*, et le *samudaye 'nvayajñāna*.

Naissent une *dharmajñāna-kṣānti*, portant sur la destruction *(nirodha)* de la douleur du domaine du Kāmadhātu, et le *nirodhe dharmajñāna*. Naissent une *anvayajñānaksānti*, portant sur le reste du *nirodha*, et le *nirodhe 'nvayajñāna*.

Naissent une *dharmajñāna-kṣānti*, portant sur le chemin *(mārga)* qui s'oppose à la douleur du domaine du Kāmadhātu, et le *mārge*

1. de bzhin / sdug bsñal lhag la rjes bzod śes = *tathā punaḥ / śeṣaduḥkhe 'nvayakṣāntijñāne*

2. bden pa gsum la ḥaṅ de bzhin no = *satyatraye tathā //*

dharmajñāna. Naissent une *anvayajñāna-kṣānti*, portant sur le reste du *mārga*, [11 b] et le *mārge 'nvayajñāna*.

27 a-b. De la sorte, la compréhension des vérités est de seize pensées.[1]

De la sorte, dans cet ordre graduel, la compréhension des vérités *(satyābhisamaya)* est de seize pensées.

D'après d'autres Écoles[2], la compréhension des vérités est ' unique '[3] : il faut examiner quel est leur point de vue[4]. Car c'est sans faire de distinctions *(abhedena)* que nous avons parlé de la compréhension [en disant qu'elle est de seize pensées]. Si on distingue,[5]

1. de ltar bden pa mṅon rtogs ḷdi / sems bcu drug go = *evaṃ ṣoḍasacitto 'yaṃ satyābhisamayaḥ*.

Le mot *abhisamaya* a été expliqué ci-dessus p. 122.

2. D'après la Vyākhyā, les Dharmaguptas, etc. — D'après P'ou-kouang, les Mahāsāṃghikas, etc. — Vibhāṣā, 103, 8 : Il y a des docteurs d'après lesquels l'*abhisamaya* des quatre vérités a lieu en une fois, à savoir les Vibhajyavādins qui s'autorisent du Sūtra : « Bhagavat dit : Si, à l'endroit du *duḥkhasatya*, il n'y a pas doute, perplexité, il n'y a pas non plus doute, perplexité, à l'endroit des trois autres vérités ». Puisque doute et perplexité relatives aux quatre vérités disparaissent en même temps, l'*abhisamaya* a certainement lieu en une fois et non pas successivement. — Pour réfuter cette opinion, pour montrer que l'*abhisamaya* a lieu successivement et non pas en une fois, on dit : S'il en était autrement, ce serait en contradiction avec le Sūtra qui dit : « Anāthapiṇḍada vint vers Bhagavat, le salua, et dit : Bhagavat, le *yogācāra* pénètre-t-il *(abhisam-i)* successivement les quatre vérités comme on monte graduellement.... (voir p. 188).

Le Theravādin nie la compréhension successive *(anupūrvābhisamaya)* contre Andhakas, Sabbatthivādins, Saṃmitiyas et Bhadrayānikas, Kathāvatthu, i. 4 et ii. 9 (comparer p. 382) ; voir l'opinion des « Anciens », Visuddhi, p. 690 et suiv., et les Sūtras allégués, parmi lesquels Saṃyutta. v. 436 : *yo dukkhaṃ passati dukkhasamudayaṃ pi so passati* ..... que Buddhaghosa explique comme fait Vasubandhu : *iti .... ekaṃ saccam ārammaṇaṃ katvā sesesu pi kiccanipphattivasenāpi vuttam*.

3. gcig = *eka* ; Hiuan-tsang : *yugapat* = en une fois ; Paramārtha : « D'après une autre école, la compréhension des vérités est seulement une pensée. »

4. de dag gi bsam pa lta bar bya ste

5. Kiokuga Saeki cite ici la Vibhāṣā, 78. 12. — On explique la succession *(krama)* dans la compréhension des vérités. Question : Dans la compréhension

27 b. Elle est triple, vue, application, résultat.[1]

La compréhension-vue *(darśanābhisamaya)*, c'est la compréhension des vérités par une *prajñā* pure.

La compréhension-application *(ālambanābhisamaya)*, c'est la compréhension des vérités par cette *prajñā* et aussi par les *dharmas* associés *(saṃprayukta)* à cette *prajñā*.[2]

La compréhension-résultat *(kāryābhisamaya)*, c'est la compréhension des vérités par cette *prajñā*, par les *dharmas* qui lui sont associés, et aussi par les *dharmas* non associés *(viprayukta)* qui l'accompagnent, par exemple la moralité, le *lakṣaṇa* naissance (ii. 45 c) etc.[3]

Lorsque l'ascète voit la douleur, les trois *abhisamayas* ont lieu

(abhisamaya = hién-koān) des vérités, voit-on les caractères propres ou les caractères communs [des vérités] ? — Réponse : On voit *(koān)* les caractères communs. — Question : S'il en est ainsi, comment la compréhension des vérités n'a-t-elle pas lieu en une fois ? [Si, voyant la douleur, on voit un de ses caractères communs, par exemple le caractère d'être produit par des causes, on voit évidemment la vérité de l'origine en même temps que la vérité de la douleur]. — Réponse : Bien que, dans la compréhension des vérités, on voie les caractères communs, on ne comprend pas tous les caractères communs, mais seulement une partie de ceux-ci..... — Quelle différence dans la vue qu'on prend du Kāmadhātu et des sphères supérieures ? — La différence de grossier et subtil. — Pourquoi voit-on en même temps la vérité relative aux deux sphères supérieures ? — Parce que toutes deux appartiennent au domaine du recueillement. — Si l'homme qui entre dans la compréhension des vérités n'a pas encore compris la douleur des deux sphères supérieures, comment peut-on dire qu'il comprend ? — La compréhension est de deux sortes : 1. compréhension de « prise » *(tchĕ chéou ; grāha ?)*, 2. compréhension de purification *(lî jan ; pariśuddhi ?)*. L'homme qui entre dans la compréhension possède la double compréhension à l'endroit de la douleur du Kāmadhātu, il possède seulement la seconde à l'endroit de la douleur des sphères supérieures.

1. rnam gsum ste / mthoṅ dmigs bya ba zhes bya ḥo = [*tridhā / dṛgālambanakāryākhyaḥ*]

2. Par exemple, la *vedanā* associée à la *prajñā* s'applique *(ālambate)* aux vérités, les a pour objet, les prend *(gṛhṇāti)*.

3. Le résultat de la compréhension des vérités est la connaissance complète *(parijñāna)* de la douleur, l'abandon de l'origine, etc. Ce résultat a lieu *(bhavati)* en raison aussi des *dharmas* non associés à la pensée, par exemple l'*anāsravasaṃvara* (iv. 13 c) de l'ascète qui voit les vérités.

relativement à la douleur [1] ; le troisième *abhisamaya* a lieu relativement aux autres vérités, car l'origine est abandonnée, la destruction rendue présente *(sāksātkṛta)* et le chemin cultivé. [2]

Ceci posé, si le partisan de l'*abhisamaya* unique entend parler de l'*abhisamaya* qui consiste dans la vue *(darśana)* des vérités, sa thèse est inadmissible, en raison de la variété des aspects (vii. 10 c) : on ne voit pas l'origine, etc., sous les aspects de la douleur. — Mais, dira-t-il, on voit toutes les vérités sous l'aspect de non-moi *(anātmākāreṇa)*. — S'il en était ainsi on ne verrait pas les vérités sous les aspects de douleur, etc. ; et cette hypothèse est en contradiction [12 a] avec le Sūtra qui dit : « Le Śrāvaka quand il juge *(manasikaroti)* le *duḥkha* comme *duḥkha*, ou le *samudaya* comme *samudaya*, ou le *nirodha* comme *nirodha*, ou le *mārga* comme *mārga* : alors il y a pour lui discernement des *dharmas* associé à ces jugements purs.... [3] » — [Mais, dira-t-il, cette déclaration du Sūtra, se rapporte à la période préparatoire *(prayogāvasthā)*, antérieure à la ' compréhension ' *(abhisamaya)* ? — C'est inadmissible, car il n'y a pas jugement pur *(anāsrava)* dans cette période] — Mais, dira-t-il, cette déclaration se rapporte au chemin de méditation *(bhāvanāmārga)*, à la période durant laquelle on médite, on cultive les vérités déjà vues ? — C'est inadmissible, car on cultive les vérités de la même manière qu'on les a vues.

Si le partisan de l'*abhisamaya* unique prétend que l'*abhisamaya* est unique parce que l'ascète qui voit une vérité obtient la maîtrise *(vaśitvalābhāt)* à l'égard des autres, c'est-à-dire que, par la vue de la vérité de la douleur, l'ascète obtient la capacité de se rendre présente la vue des autres vérités sans nouvel exercice préparatoire

1. Elle est vue par la *prajñā* ; elle est l'objet de la sensation qui accompagne cette *prajñā* ; le résultat (connaissance-complète de la douleur) est acquis grâce à tous les *dharmas* non associés.

2. En effet, la vue de la douleur implique l'abandon des *kleśas* à abandonner par la vue de la douleur, donc ' abandon de l'origine ' par la coupure de la *prāpti* des *kleśas* ; ' destruction rendue présente ' par la naissance de la *prāpti* de la destruction, naissance qui résulte de la ' culture du chemin '.

3. *āryaśrāvakasya duḥkhaṃ vā duḥkhato manasikurvataḥ ....anāsraveṇa manasikāreṇa saṃprayukto dharmāṇāṃ vicayaḥ* (Saṃyukta, 15, 18).

(antareṇa prayogam), — nous approuvons *(adoṣa)*. Toutefois, on devra examiner si se produit ou ne se produit pas, dans l'intervalle, sortie de contemplation. [1]

Mais si le partisan de l'*abhisamaya* unique affirme l'unité de l'*abhisamaya* parce que, le *duḥkha* étant connu *(parijñāte)*, le *samudaya* se trouve abandonné, le *nirodha* réalisé, le *mārga* cultivé, — nous approuvons, car nous avons dit que, lorsqu'une vérité est ' vue ', il y a *kāryābhisamaya*, compréhension-en-tant-que-résultat, en ce qui concerne les trois autres. [2]

Objection. Si vous approuvez cette opinion, vous contredisez le Sūtra qui enseigne l'*abhisamaya* graduel *(krameṇa°)*. — C'est en visant l'*abhisamaya*-vue *(darśana°)* que le Sūtra enseigne l'*abhisamaya* graduel des vérités : « Maître de maison, l'*abhisamaya* n'est pas unique, mais graduel *(anupūrva)* .... » et le reste, trois Sūtras [12 b] accompagnés d'exemples. [3]

1. *antarā tu vyutthānam asti nāstīti vicāryaṃ syād iti / śeṣeṣu vaśitvalābhād antarāvyutthānaṃ prāpnotīti doṣaḥ syād ity abhiprāyaḥ / ubhayathāpi vicāryamāṇe bahūnāṃ sūtrāṇāṃ virodhaḥ / yathā ca teṣāṃ virodhas tathāgameṣu śrotavyaḥ /*

Les Mahāsāṃghikas, etc., admettent qu'il y a *vyutthāna*, sortie de contemplation, au cours de l'*abhisamaya*. Beaucoup de maîtres de la Vibhāṣā le nient.

2. Ci-dessus p. 186, n. 3 ; Buddhaghosa cité p. 188, n. 2.

3. La Vyākhyā cite les trois *sadṛṣṭāntāni sūtrāṇi* qui se trouvent dans le Saṃyuktakāgama : 1. le Sūtra du *kūṭāgāra* (Saṃyutta, v. 452). Notre texte distingue le *mūlapada*, la *bhitti*, le *talaka* et le *chadana* ; 2. le Sūtra de l'escalier à quatre volées ou à quatre corps *(catuṣkaḍevara sopāna)* ; 3. le Sūtra de l'escalier à quatre degrés *(catuṣpadikā niśreṇī)*. Interlocuteurs : Anāthapiṇḍada, un Bhikṣu, Ānanda.

sadṛṣṭāntāni trīṇi sūtrāṇīti Saṃyuktakāgame paṭhyante / katham / Anāthapiṇḍada āha / kiṃ nu bhadanta caturṇām āryasatyānām anupūrvābhisamayaḥ / āhosvid ekābhisamaya iti / caturṇāṃ gṛhapate āryasatyānām anupūrvābhisamayo na tv ekābhisamayaḥ / yo gṛhapate evaṃ vaded aham duḥkham āryasatyam anabhisametya samudayam āryasatyam abhisameṣyāmīti vistareṇa yāvad duḥkhanirodhagāminīṃ pratipadam āryasatyam abhisameṣyāmīti maivaṃ voca iti syād vacanīyam / tat kasya hetoḥ / asthānam anavakāśo yad duḥkham āryasatyam anabhisametya samudayam āryasatyam abhisameṣyati ..... tadyathā gṛhapate ya evaṃ vaded aham kūṭāgārasya vā kūṭāgāraśālāyā va mūlapadam apratiṣṭhāpya bhittiṃ pratiṣṭhāpayiṣyāmi / bhittim apratiṣṭhāpya talakaṃ pratiṣṭhāpayiṣyāmi /

Mais, dira-t-on[1], le Sūtra dit que « celui qui est exempt de perplexité et de doute à l'endroit de la douleur, est aussi exempt de perplexité et de doute à l'égard du Bouddha ». Donc l'*abhisamaya* n'est pas graduel, mais unique.[2]

L'objection ne porte pas ; car ce Sūtra veut dire que, lorsque la douleur est comprise, la perplexité et le doute relatifs au Bouddha n'entrent plus en exercice *(asamudācāra)* et seront nécessairement abandonnés *(avaśyaṃprahāṇa)*.

Nous avons vu que l'*abhisamaya* consiste en seize pensées.

27 d. Il est de la même terre que les *dharmas* suprêmes.[3]

Ces seize pensées sont de la même terre que sont les *dharmas* suprêmes. On a vu que ceux-ci peuvent être de six terres (20 c-d).

Pourquoi y a-t-il nécessairement *kṣāntis* et *jñānas ?*

talakaṃ apratiṣṭhāpya cchadanaṃ pratiṣṭhāpayiṣyāmīti maivaṃ voca iti syād vacanīyam / tat kasya hetoḥ ..... (Saṃyukta, 16, 14)

athānyataro bhikṣur āha / kiṃ nu bhadanta caturṇām āryasatyānām anupūrvābhisamayaḥ / āhosvid ekābhisamaya iti / bhagavān āha / caturṇām āryasatyānām iti pūrvavad yāvat tadyathā bhikṣo ya evaṃ vaded ahaṃ catuḥkaḍevarasya sopānasya prathamasopānakaḍevaram anabhiruhya dvitīyam abhirokṣyāmi / dvitīyam anabhiruhya ..... maivaṃ voca iti syād vacanīyam / tat kasya hetoḥ / asthānam anavakāśo yac catuḥkaḍevarasya sopānasya prathamasopānakaḍevaram anabhiruhya dvitīyakaḍevaram abhirokṣyati .... / evam ihāpi nedaṃ sthānaṃ vidyate yad duḥkhasatyam adṛṣṭvā samudayasatyaṃ drakṣyati .... tathā Āryānanda āha / kiṃ nu bhadanta caturṇām āryasatyānam anupūrvābhisamayaḥ / ..... pūrvasūtravad yāvat / tadyathānanda ya evaṃ vaded ahaṃ catuṣpadikāyā niḥśreṇyāḥ prathamaṃ niḥśreṇīpādam anabhiruhya prāsādam abhirokṣyāmīti .....

Authenticité de ces Sūtras, Saṃghabhadra dans « Nirvāṇa » (1924) p. 24.

1. Vibhāṣā, 103, 8. — *yo duḥkhe niṣkāṅkṣo nirvicikitso buddhe 'pi sa iti.*

2. *aśaikṣā dharmā buddhaḥ* (iv. 32, trad. p. 78) / *ta evāśaikṣā dharmā mārgaḥ / tasmād duḥkhābhisamayān mārgo 'pi tenābhisamito yasmād duḥkhavad buddhe 'pi niṣkāṅkso nirvicikitsa iti.*

kāṅkṣā = *vicikitsā* ; ou *kāṅkṣā* = *niścayābhilāṣa* et *vicikitsā* = *vimati.*

3. de ni chos mchog daṅ sa gcig [*so 'gradharmaikabhūmikaḥ* //]

D'après le Grand Véhicule, cinq terres en excluant le *dhyānāntara.*

28 a-b. *Kṣāntis* et *jñānas* sont, dans l'ordre, *ānantaryamārga* et *vimuktimārga.*[1]

Les *kṣāntis*, patiences, ne peuvent pas être empêchées *(antarayitum aśakyatvāt)* dans la coupure *(viccheda)* de la possession (*prāpti)* des passions ; elles sont donc, d'après Pāṇini, iii. 3, 171-2, *ānantaryamārga*, chemin irrésistible. [13 a]

Les *jñānas*, savoirs, chez les hommes qui sont ainsi délivrés de la possession des passions, naissent en même temps que la possession de la disconnexion des passions *(visaṃyoga*, i. 6 a, ii. 55 d) : ils sont donc *vimuktimārga*, chemin de délivrance.[2]

Par conséquent il y a *kṣānti* et *jñāna*, de même qu'il y a deux démarches : expulser le voleur, fermer la porte.[3]

Si la possession de la disconnexion avait seulement lieu avec la deuxième patience ou deuxième *ānantaryamārga (duḥkhe 'nvayajñānakṣānti)*, le *jñāna*, — qui est exempt de doute *(vicikitsā)*

1. bzod daṅ śes pa go rim bzhin / bar chad med daṅ rnam grol lam = [*kṣāntijñānāny ānantaryamuktimārgā yathākramam* // ?]

Voir ii, trad. p. 276, et ci-dessous vi. 65.

Le Suttanipāta, 226, connaît un *ānantarikasamādhi* ; l'Aṅguttara un *daṇḍa ānantarika* qui détruit les passions ; expliqués Visuddhimagga, 675 : « parce que les bons *dharmas* supra-mondains mûrissent sans intervalle *(anantaravipāka).* »

D'après Abhisamayālaṃkārāloka, le *darśanamārga* se termine au premier moment de la terre Pramuditā (p. 181, note d.) Vient ensuite le *bhāvanāmārga* terminé par l'*ānantarya* nommé Vajropama : *tato 'nye dvitīyādayaḥ kṣaṇā yāvad vajropamākhya ānantaryamārgo yasmād anantaram samantaprabhā buddhabhūmir avāpyate.....*

2. *vimuktimārgā iti vimuktau mārgā vimuktimārgāḥ / kleśavimuktyavasthā mārgā ity arthaḥ.*

Vibhāṣā, 90, 11 : L'*ānantaryamārga* coupe les passions, parce qu'il tranche la possession des passions de manière qu'elle ne continue plus ; il réalise aussi la destruction *(nirodha)* parce qu'il attire la possession du *visaṃyoga* de manière qu'elle surgisse. Le *vimuktimārga* réalise la destruction parce qu'il naît en même temps que la possession du *visaṃyoga.*

3. *yathā dvābhyām ekena cauro niṣkāsyate dvitīyena tadapraveśāya kapāṭaḥ pidhīyate / evam ānantaryamārgeṇa kleśacauro niṣkāsyate tatprāpticchedataḥ / vimuktimārgeṇa ca visaṃyogaprāptikapāṭaṃ pidhīyate vartamānīkaraṇataḥ.* / — Par le premier chemin, rupture de la *prāpti* des passions, expulsion du voleur ; par le second, *prāpti* de la « disconnexion », clôture de la porte. — Sur l'acquisition et perte des *prāptis*, ii. 40.

(vii. 1) — ne serait pas né portant sur l'objet du premier *ānantaryamārga*, à savoir le *duḥkha* du Kāmadhātu.

Mais, si les passions sont abandonnées au moyen des *kṣāntis* (v. 6), n'y a-t-il pas contradiction avec le texte *(pāṭha)* du Śāstra : « Il y a neuf catégories de liens *(saṃyojananikāya)* » ? [1]

Non pas, car les *kṣāntis* sont les assesseurs *(parivāra)* du *jñāna* ; le Śāstra attribue aux *jñānas* l'œuvre propre des *kṣāntis* comme on dit que le roi fait ce qui est fait par ses hommes. [2]

Du fait que toutes elles voient les vérités, s'ensuit-il que les seize pensées de l'*abhisamaya* sont chemin de la vue *(darśanamārga)* ?

28 c-d. Parce qu'ils se produisent chez quelqu'un qui voit ce qui n'a pas été vu, quinze moments sont chemin de la vue. [3]

Quinze moments, de la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* jusqu'à la

1. Les huit *saṃyojananikāyas* à abandonner par chacun des huit *jñānas (duḥkhedharmajnāna, duḥkhe 'nvayajñāna, samudaye dharmajñāna, ... mārge 'nvayajñāna)* et celui à abandonner par la *bhāvanā*.

Le Sūtra dit aussi : *iti hi bhikṣavo jñānavadhyāḥ kleśāḥ / vidyudupamaṃ cittam.*

2. Quant à la catégorie ' à abandonner par *bhāvanā* ', elle est abandonnée par les *jñānas :* dans le chemin qui suit le chemin de la vue, il n'y a plus place pour les *kṣāntis*. L'*ānantaryamārga*, comme le *vimuktimārga*, y est *jñāna*.

Nous pouvons ici comprendre v. 6, p. 13-14 et 112.

Dans le *darśanamārga*, les passions sont tuées par les *kṣāntis* ; dans le *bhāvanāmārga* pur, qui n'est que la vue à nouveau des vérités et où les *kṣāntis* n'ont plus place, les passions sont tuées par les *jñānas*.

Quatre-vingt-huit *anuśayas* ne sont expulsés d'une manière définitive que par le *darsanamārga*, et sont donc tués par les *kṣāntis*. Les dix autres sont expulsés par le *bhāvanāmārga* ou pur (dans le cas de l'Ārya), ou impur (dans le cas du Pṛthagjana) ; dans les deux cas ils sont tués par des *jñānas* (vii. 9).

[Toutefois, c'est seulement par un *bhāvanāmārga* pur que sont expulsés les *anuśayas* du bhavāgra]

3. de la skad cig bco lña ni / ma mthoṅ mthoṅ phyir mthoṅ paḥi lam = *adṛṣṭadṛṣṭer dṛṅmārgas tatra pañcadaśa kṣaṇāḥ* //

Atthasālinī, 43 : « Le chemin de Sotaāpanna est appelé *dassana* parce qu'il est la vue du Nirvāṇa pour la première fois .... Les chemins qui suivent ne voient rien qui n'ait été vu auparavant *(aditṭhapubbaṃ kiṃ ci na passati)* et sont donc nommés *bhāvanā* ».

mārge 'nvayajñānakṣānti, constituent le *darśanamārga.* — Pourquoi ? — Parce que la vue de ce qui n'a pas été vu continue.[1]

Au seizième moment [13 b], il n'y a plus rien à voir qui n'ait été vu. Ce moment médite la vérité telle qu'elle a été vue[2], et fait donc partie du chemin de méditation *(bhāvanāmārga).*

Mais, dira-t-on, le seizième moment voit le quinzième moment, la *mārge 'nvayajñānakṣānti,* qui n'a pas été vu auparavant.[3] — Sans doute ; mais ce dont il s'agit, c'est de savoir si la vérité [du chemin] a été vue ou non, non pas si un moment [de la dite vérité] a été vu ou non. Le fait qu'un moment n'a pas été vu ne fait pas que la vérité n'ait pas été vue, de même qu'un champ n'est pas non moissonné parce qu'un épis n'a pas été coupé.[4]

D'ailleurs, le seizième moment, *mārge 'nvayajñāna,* fait partie du *bhāvanāmārga :* a. parce qu'il constitue un fruit, un *śrāmaṇyaphala* (vi. 51) ; b. parce qu'il comporte la *bhāvanā,* la possession ou acquisition des huit *jñānas* et des seize aspects (*bhāvitāṣṭajñānaṣoḍaśākāratvāt),* [en contraste avec le *darśanamārga,* vii. 21] ; c. parce qu'il comporte l'abandon *(vihāni)* d'un chemin, le chemin de candidat *(pratipannaka)* ; d. parce qu'il appartient à une série *(prābandhika).*[5]

1. Le premier *jñāna* voit le *duḥkha* du Kāma qui a déjà été vu par la première *kṣānti ;* mais il appartient à un *pudgala* qualifié *adṛṣṭadṛṣṭi* ' voyant ce qui n'a pas été vu ', car l'*adṛṣṭadarśana,* « vue du non vu ' continue *(pravartate)* à l'endroit du *samudaya,* etc.

2. D'après le tibétain : *yathādṛṣṭabhāvanāt.* — Paramārtha : « Comme il pratique à nouveau ce qui a été vu ... » — Hiuan-tsang : « Comme il est pareil à la pratique de ce qui a été vu.... »

3. Le quinzième moment voit tout le *mārga,* à l'exception de soi-même : il fait partie du *mārga* et il est vu par le seizième moment. Donc celui-ci appartient à quelqu'un qui voit ce qui n'a pas été vu.

4. *laukikadṛṣṭāntam āha / yathā naikaluṅgena ekasasyaśalākayā dātreṇa alūnena acchinnena kedāram alūnaṃ bhavati / kiṃ tarhi lūnam evety arthaḥ / tathā hi ke cit pramādād alūne 'py ekaluṅge vaktāro bhavanti lūnam asmābhiḥ kedāram iti. — luṅga* et *kedāram* (neutre) intéressent la lexicographie.

5. C'est-à-dire : le dix-septième moment n'est que la répétition du seizième, etc. — *prābandhika, prakarṣaka,* vi. 17 b, 42 a.

Objection. Le seizième moment doit être considéré comme faisant partie du *darśanamārga*, parce qu'il est certainement exempt de chute *(āvaśyakāparihāṇitva)*. Et sa non-chute *(aparihāṇis tu)* résulte du fait qu'il supporte ou confirme *(saṃdhāraṇa)* l'abandon des passions abandonnées par le *darśanamārga*.

Si vous soutenez que, pour cette raison, le seizième moment est du *darśanamārga*, ceci entraîne des conséquences absurdes : le dix-septième moment et les suivants, et encore la vue des vérités le deuxième jour et les suivants, seront *darśanamārga*, car ils confirment aussi l'abandon des passions abandonnées par le *darśanamārga*.

Comment se fait-il que les sept premiers *jñānas* soient du *darśanamārga* et non pas le huitième ? En effet, tous les huit voient ce qui a été vu par la *kṣānti* qui précède.

Parce que la vue des vérités n'est pas complète (*samāpta*) : elle est complétée au quinzième moment. Les sept premiers *jñānas* sont du *darśanamārga* parce que, la vue des vérités n'étant pas complète, ils se produisent dans l'entre-temps (*tadantarāla*), c'est-à-dire soit au cours du *darśamārga*, soit entre deux *kṣāntis*.

Nous avons expliqué comment naissent le *darśanamārga* et le *bhāvanāmārga*. Il faut maintenant définir les personnes *(pudgala)* en qui est né le noble Chemin. [14 a]

Au cours des quinze moments qui sont de nature *darśanamārga*,

29 a-b. Dans ces moments, les ascètes de facultés molles et aiguës sont respectivement *śraddhānusārin*, *dharmānusārin*.[1]

Placé dans ces moments, l'ascète de facultés molles (*mṛdu*) est

1. dbaṅ po rno rtul de dag tu / dad daṅ chos kyi rjes ḥbraṅ ba = *mṛdutīkṣṇendriyau teṣu śraddhādharmānusāriṇau* /

Vibhāṣā, 54, 5 : Pourquoi est-il nommé *śraddhānusārin* ?... — Voir vi. 63 a-c.

Ces deux Saints sont à l'abri de la mort avant le temps, ii. 45 a-b trad. p. 220, iii. 85 c.

Les définitions de l'Abhidhamma (*saddhānusārin* — *saddhāvimutta*, *dhammānusārin* — *diṭṭhipatta*) correspondent (par exemple Puggalapaññatti, p. 15) ; voir aussi Visuddhimagga, 659.

nommé *śraddhānusārin* ; l'ascète de facultés aiguës *(tīkṣṇa)* est nommé *dharmānusārin*. — Par facultés, *indriyas*, nous entendons ici les facultés de foi, recueillement, etc. [1]

Le terme Śraddhānusārin s'explique étymologiquement : *śraddhayā anusāraḥ* = *śraddhānusāraḥ* ' poursuite en raison de la foi ' ; celui en qui est cette poursuite, ou dont l'habitude est de poursuivre en raison de la foi, s'appelle *śraddhānusārin*, parce que, d'abord *(pūrvam)* [2], il a poursuivi la vérité *(arthānusevana)* [c'est-à-dire : pris connaissance des vérités, *duḥkhādisatyapratipatti*] sous l'impulsion d'autrui, par confiance dans autrui *(parapratyayena)*. (Voir vi. 63)

Dharmānusārin s'explique de même : *dharmair anusāraḥ* = *dharmānusāraḥ*, poursuite au moyen des *dharmas* ..... C'est par lui-même, au moyen des *dharmas*, c'est-à-dire au moyen de l'Ecriture aux douze membres, *sūtras*, etc. (voir vi. 63 a-c), que cet ascète a d'abord poursuivi la vérité.

Ces deux ascètes,

29 c-d. S'ils n'ont pas abandonné les passions à abandonner par la méditation, ils sont candidats au premier fruit. [3]

Le premier fruit, c'est-à-dire le premier des fruits, le fruit de Srotaāpanna qui est en effet le premier fruit dans l'ordre d'acquisition.

Le Śraddhānusārin et le Dharmānusārin, s'ils n'ont pas précédemment abandonné, par le chemin mondain (vi. 49), une catégorie quelconque des passions à abandonner par la méditation [14 b], et se trouvent par conséquent ' liés de tous les liens ' *(sakalabandhana*, ii. p. 180, n. 2), sont des Candidats au fruit de Srotaāpanna dès qu'ils entrent dans le chemin de la vue.

1. ii. 2 a-b, p. 109 de la traduction.

2. C'est-à-dire dans le stade de Pṛthagjana.

3. bsgom pas spaṅ bya ma spaṅs na / ḥbras bu daṅ po la zhugs pa / = [*ahīnabhāvanāheyau phalādyapratipannakau* //]

Sur l'abandon des passions par un chemin mondain, le *sakalabandhana* (ii. 36 c, p. 180, vi. 63 d), le *bhūyovītarāga*, le *vītarāga*, l'*ānupūrvaka*, voir ii. 16 c-d, trad. p. 134 ; références palies p. 135, n. 3.

30 a. Jusqu'à l'abandon de cinq catégories. [1]

S'ils ont abandonné par le chemin mondain la première, la deuxième, la troisième, la quatrième ou la cinquième catégorie des passions du domaine du Kāmadhātu à abandonner par la méditation, ils sont de même, une fois entrés dans le chemin de la vue, des Candidats au premier fruit '.

30 b. Candidats au second, jusqu'à l'abandon de la neuvième catégorie. [2]

Mais s'ils ont précédemment abandonné la sixième, la septième ou la huitième catégorie *(bhūyovītarāga)*, ils sont des Candidats au deuxième fruit, c'est-à-dire au fruit de Sakṛdāgāmin.

30 c-d. Candidats au troisième, par le détachement soit à l'endroit du Kāma, soit à l'endroit des sphères supérieures. [3]

Dans le cas (1) où ils sont détachés *(virakta)* à l'endroit du Kāmadhātu par l'abandon de la neuvième catégorie des passions du domaine du Kāma à abandonner par méditation *(kāmavītarāga)*, (2) ou ils sont détachés à l'endroit des sphères supérieures jusque et y compris l'*ākiñcanyāyatana*, ils sont des Candidats au troisième fruit, c'est-à-dire au fruit d'Anāgāmin. (Voir ii. 16 c, trad. p. 135, vi. p. 232)

31 a-b. Au seizième moment, l'ascète devient un Résident dans le fruit auquel il était candidat. [15 a] [4]

Au seizième moment, ces deux ascètes ne portent plus le nom de Śraddhānusārin et de Dharmānusārin ; ils ne portent plus le nom de Candidat. Ils sont des ' Résidents dans un fruit ' *(phalastha)* : candidats au fruit de Srotaāpanna, de Sakṛdāgāmin, d'Anāgāmin,

1. rnam lṅaḥi bar bcom = *yāvat pañcaprakāraghnau.*
2. gñis pa la / dgu pa thsun chad zad pa yin = *dvitīye 'rvāg navakṣayāt* /
3. ḥdod pa ḥam yaṅ na goṅ ma las / chags bral gsum pa la zhugs pa = *kāmād viraktāv ūrdhvaṃ vā tṛtīye pratipannakau* //
4. gaṅ zhig gaṅ la zhugs pa ni / bcu drug pa la de ḥbras gnas = [*pratipannako yo yatra phalasthas tatra ṣoḍaśe*]

deviennent résidents dans le fruit de Srotaāpanna, de Sakṛdāgāmin, d'Anāgāmin.

Quant à la qualité d'Arhat *(arhattva)*, elle ne peut être acquise directement *(āditas)* — c'est-à-dire sans qu'on ait d'abord acquis le fruit d'Anāgāmin — car, d'une part, les passions à abandonner par méditation ne peuvent être abandonnées par le *darśanamārga* (Vibhāṣā, 51, 10), et, d'autre part, il ne peut y avoir détachement préalable du *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* par un chemin mondain. (Ci-dessus p. 16, 191)

31 c-d. A ce moment, les ascètes aux facultés molles et aiguës deviennent respectivement Śraddhādhimukta, Dṛṣṭiprāpta. [1]

L'ascète de facultés molles, qui était Śraddhānusārin, prend le nom de Śraddhādhimukta (vi. 56, 63). L'ascète de facultés aiguës, qui était Dharmānusārin, prend le nom de Dṛṣṭiprāpta. — Lorsque la foi *(śraddhā)* prédomine (ascète de facultés molles), l'ascète est ' informé ' *(prabhāvita)* par l'aspiration *(adhimokṣa)* : on l'appelle donc *śraddhā-adhimukta*. Lorsque la *prajñā* domine (ascète de facultés aiguës) l'ascète est ' informé ' par la vue spéculative *(dṛṣṭi)* : on l'appelle donc *dṛṣṭiprāpta*. (vi. 61, 57, 61, 63 a-c.)

Pour quelle raison l'ascète qui a abandonné les premières catégories (de une à cinq) des passions de Kāmadhātu à abandonner par méditation, devient-il, au seizième moment, un Résident dans le fruit de Srotaāpanna et non pas un Candidat au fruit de Sakṛdāgāmin ? — La même question se pose pour l'ascète qui a abandonné les sixième,

1. de thse dbaṅ po rno rtul dag / dad pas mos daṅ mthoṅ bas thob = *śraddhādhimuktadṛṣṭyāptau mṛdutīkṣṇendriyau tadā* // — L'Abhidhamma lit *saddhāvimutta*. — Sur *adhimokṣa*, Kośa, ii. 72, vi. 76 c ; viii. 30.

Vyākhyā : *śraddhāprajñādhikatvenādhimokṣadṛṣṭiprabhāvitatvād iti / śraddhādhikatvenādhimokṣaprabhāvitatvāc chraddhādhimuktaḥ / śraddhādhiko muktaḥ śraddhādhimukta iti kṛtvā / na tu tasya prajñā naivāsti / tayā na tu prabhāvita iti na tannāma labhate / prajñādhikatvena dṛṣṭiprabhāvitatvād dṛṣṭiprāptaḥ / na tu tasya śraddhā nāstīti pūrvavad vācyam / apare tu punar nairuktaṃ vidhim ālambya vyācakṣate / śraddhādhipatyena darśanaheyebhyo muktaḥ śraddhādhimuktaḥ / dṛṣṭyādhipatyena prāptaphalo dṛṣṭiprāpta iti /*

septième, huitième catégories, et qui, au seizième moment, devient un Résident dans le fruit de Sakṛdāgāmin et non pas un Candidat au fruit d'Anāgāmin ; et aussi pour l'ascète qui a abandonné les catégories supérieures de passions, et qui, au seizième moment devient un Résident dans le fruit d'Anāgāmin et non pas un Candidat au fruit d'Arhat. [15 b]

32. Au moment de l'acquisition d'un fruit, l'ascète n'acquiert pas le chemin d'un fruit supérieur ; par conséquent le résident dans un fruit, ne s'efforçant pas en vue d'un progrès supérieur, n'est pas candidat à un fruit. [1]

A l'acquisition d'un fruit, on n'acquiert pas un chemin supérieur à ce fruit *(phalaviśiṣṭo mārgaḥ = phalād viśiṣṭo mārgaḥ*, vi. 65 b-d), par exemple, à l'acquisition du fruit de Srotaāpanna, on n'obtient pas le chemin de Sakṛdāgāmin : tel est le principe. Par conséquent, le résident dans un fruit, aussi longtemps qu'il ne s'emploie pas *(prayujyate)* en vue d'un progrès supérieur *(viśeṣāya)*, pour l'acquisition d'un nouveau fruit, c'est-à-dire aussi longtemps qu'il ne pratique pas l'exercice préparatoire *(prayoga)* qui a pour résultat l'abandon des passions non encore abandonnées et qui est la cause de l'acquisition d'un nouveau fruit, aussi longtemps ce résident n'est pas candidat à ce nouveau fruit.

Toutefois l'ascète qui, [antérieurement] détaché du troisième *dhyāna* [par un chemin mondain], entre dans le *niyāma* (vi. 26 a) ou *darśanamārga* en s'appuyant sur une terre inférieure à ce *dhyāna*, [c'est-à-dire en s'appuyant sur *anāgamya*, premier et deuxième *dhyāna*, *dhyāna* intermédiaire], il réalise certainement un chemin supérieur au fruit *(phalaviśiṣṭaṃ mārgam)*. S'il en était autrement, renaissant dans une terre supérieure (quatrième *dhyāna*

1. ḥbras thob ḥbras bu khyad par gyi / lam thob med pas de yi phyir / ḥbras gnas khyad par bya baḥi phyir / mi brtson pa ni zhugs ma yin / = [*phalāptaḥ phalaviśiṣṭaṃ mārgaṃ na labhate yataḥ* /] *aprayukto viśeṣāya phalastho 'pratipannakaḥ* //

ou *ārūpyas)*, il ne serait pas en possession du *sukhendriya* (viii. 9)[1] (Vibhāṣā, 90, 6 ; Jñānaprasthāna, 6, 5).

Nous avons défini les personnes qui entrent dans le *niyāma*, soit étant *bhūyovītarāga*, c'est-à-dire détachés des sixième, septième et huitième catégories de passions du Kāma, soit étant *kāmavītarāga*, c'est-à-dire complètement détachés du Kāma. (ii. 16 c. trad. p. 135) Il faut étudier maintenant l'ascète qui procède graduellement *(anupūrva)*. A cette fin, le point suivant doit être établi.

De même que les passions du Kāmadhātu se divisent en neuf catégories, [16 a]

33 a-b. Chaque terre a neuf catégories de vices.[2]

Chaque terre, jusque et y compris le *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*. — De même que chaque terre a neuf catégories de vices,

33 b. De même neuf catégories de qualités.[3]

Chaque terre a neuf catégories de qualités *(guṇa)* qui sont autant

1. Vibhāṣā, 90, 6 ; Jñānaprasthāna, 6, 5. — Il est certain que cet ascète acquiert, au moyen du chemin de vue, un *sukhendriya* pur du domaine du troisième *dhyāna ;* car, rené dans le quatrième *dhyāna* ou au-dessus, il possède le *sukhendriya* (D'après le principe : *sukhendriyeṇa caturdhadhyānārūpyopapannaḥ pṛthagjano na samanvāgataḥ / āryas tu samanvāgataḥ)* ; car, si son *sukhendriya* était impur (comme était le troisième *dhyāna* qu'il possédait avant d'entrer dans le chemin de vue), il l'aurait perdu en renaissant dans une autre terre (quatrième *dhyāna)*. Or, s'il acquiert, par le chemin de vue, un *sukhendriya* pur du troisième *dhyāna*, il se trouve posséder un chemin supérieur à son fruit, lequel est un fruit d'Anāgamin du domaine de la terre où il est entré pour pratiquer le chemin de vue. — Cette théorie est écrite dans la Vibhāṣā *(asty eṣa Vibhāṣāyāṃ likhitaḥ pakṣaḥ) ;* mais elle n'est pas une théorie à laquelle on doive se tenir *(sa tu na sthāpanāpakṣo lakṣyate) :* en effet, la Vibhāṣā poursuit : « D'autres disent » *(apare āhuḥ)*. Ces autres disent que le possesseur d'un *dhyāna* qui entre dans le chemin de vue en s'appuyant sur une terre inférieure à ce *dhyāna* obtient au seizième moment un fruit d'Anāgāmin du domaine du *dhyāna* qu'il possède et aussi du domaine de toutes les terres inférieures.

2. sa daṅ sa na ñes rnam dgu = *navaprakārā doṣā hi ḃhūmau bhūmau*

3. de bzhin du ni yon tan rnams = *tathā guṇāḥ /*

de chemins, *ānantaryamārgas* et *vimuktimārgas*, opposés aux dits défauts. — Comment cela ?

33 c-d. En distinguant faible, etc., dans les catégories faible, moyenne et forte. [1]

Il y a trois catégories fondamentales, faible, moyenne, forte. Chacune se divise en faible, moyenne, forte ; ce qui donne neuf catégories : faible-faible, faible-moyenne, faible-forte, moyenne-faible, moyenne-moyenne, moyenne-forte, forte-faible, forte-moyenne, forte-forte.

Le chemin faible-faible a la puissance de faire abandonner la passion forte-forte ; et ainsi de suite jusque : le chemin fort-fort a la puissance de faire abandonner la passion faible-faible. Car il est impossible que le chemin fort-fort se produise dès le début ; car il est impossible qu'il y ait passion forte-forte lorsqu'il y a chemin fort-fort.

De même, lorsqu'on lave une étoffe, les grosses taches [16 b] sont lavées d'abord et enfin les taches subtiles [3] ; de même la grande obscurité est vaincue par une petite lumière, et une grande lumière est requise pour expulser l'obscurité minime. Tel est le genre d'exemples qu'on peut apporter. [2]

Un chemin *ārya*, momentané, faible, est capable de déraciner les passions qui ont accru par la succession de leurs causes dans

1. chuṅ daṅ ḥbrin daṅ che rnams kyi chuṅ ṅu la sogs tha dad phyir = [*mṛdumadhyādhimātrāṇām* [*mṛdu*]*mṛdvādibhedataḥ* //]

Le Bhāsya de 33 c-d est cité dans Abhisamayālaṃkārāloka : *bhāvanāmārgasyedānīṃ prakārabhedo draṣṭavyaḥ / trayo hi mūlaprakārā mṛdumadhyādhimātrās teṣāṃ punaḥ pratyekaṃ mṛdumadhyādhimātrabhede kriyamāṇe nava prakārā bhavanti .... śuklāś ca dharmā balavanto durbalās tu kṛṣṇāḥ / kṣaṇikamṛdukenāpy āryamārgeṇānādisaṃsāraparaṃparāpyāyitānām adhimātrakleśānām unmūlanāt / bahukālasaṃvardhitadoṣāṇāṃ trivṛtkarṣaniṣkarṣaṇavat kṣaṇikālpapradīpamahātamoghātavac cety* [*ācā*]*ryavasubandhuḥ.*

2. *eṣa dṛṣṭāntayogaḥ.* — C'est-à-dire : *dṛṣṭāntayuktir dṛṣṭāntayogaḥ / dṛṣṭāntaprakāra ity apare / tadevam anayā yuktyā anena vā prakāreṇānyo 'pi dṛṣṭānto vaktavya iti sūcayati / anyathā hy eṣa dṛṣṭānta ity eva brūyāt.* — Le tibetain traduit : *eṣa dṛṣṭāntaprakāraḥ ;* Hiuan-tsang : « Telle est la relation des vices et des qualités ».

l'éternelle transmigration — ce chemin coupe les *prāptis* des passions qui sont semblables à des racines — car les *dharmas* blancs sont puissants, les *dharmas* noirs au contraire sont faibles [1]. De même les vices du vent, de la bile, etc., accumulés depuis longtemps, sont expulsés par un grain de poudre de la racine *trivṛt (trivṛtkarṣa)* ; de même une grande obscurité est brisée *(ghāta)* par une lumière momentanée et petite.

Soient donc neuf catégories de passions à abandonner par méditation :

34 a-b. Le résident dans un fruit qui n'a pas détruit ce qu'on doit abandonner par méditation, est un *saptakṛtparamaḥ*. [2]

Le résident dans un fruit qui n'a pas même abandonné une catégorie des passions à abandonner par méditation *(bhāvanāheya)* [17 a], il est Srotaāpanna ; comme il peut renaître sept fois mais non davantage, il est un ' au-maximum-sept-fois '. Comme ce n'est pas une règle absolue qu'il renaisse sept fois, on dit : ' au maximum '. — L'expression du Sūtra : *saptakṛtvaḥ paramaḥ* signifie « il y a naissance pour lui sept fois au maximum. » [3] Le mot *paramaḥ* s'entend = *prakarṣeṇa*.

Srotaāpanna : la rivière *(srotas)*, la rivière du Nirvāṇa, le chemin, car on va *(gamyate)* au moyen d'une rivière [4]. L'ascète qui y est entré, qui y est arrivé et parvenu, est nommé : ' entré dans la rivière ' *(srota-āpanna)*. [5]

1. Comparer Milinda, 83, 290.

2. ḥbras gnas bsgom spaṅ bya ma zad / de ltar thogs na lan bdun pa = [*akṣīṇabhāvanāheyaḥ phalasthaḥ saptakṛtparaḥ* /]

Mahāvyutpatti, 46, 2 : de ltar thogs pa *(ou* na) srid pa lan bdun pa = *saptakṛdbhavaparamaḥ*.

L'expression du Sūtra : *saptakṛtvaḥ paramaḥ* est traduite dans notre Bhāṣya : *mchog tu thogs na lan bdun pa ;* la Kārikā porte *de ltar thogs na....*

Sur le *sattakkhattuparama*, Aṅguttara, i. 233, iv. 381 ; Visuddhimagga, 709 ; Nettippakaraṇa, 168, 189 ; ci-dessous p. 202, n. 4.

1. *saptakṛtvaḥ paramaṃ janmāsyeti saptakṛtvo janma prakarṣeṇāsya / nātaḥ param ity arthaḥ.*

2. *tena mārgeṇa nirvāṇagamanād ity arthaḥ / srotasā hi loke gamyate.*

3. Hiuan-tsang : *āpanna* signifie qui-obtient-pour-la-première-fois. — Paramārtha : Si un homme a atteint une rivière, il est nommé *srotaāpanna*.

Objection. Comment y entre-t-on ? Dira-t-on que c'est par l'obtention du premier chemin ? Alors le huitième saint [1] sera Srotaāpanna. Dira-t-on que c'est par l'obtention du premier fruit ? Alors le *bhūyovītarāga* et le *kāmavītarāga*, lorsqu'ils acquièrent le premier fruit qu'ils acquièrent, seront Srotaāpanna : or vous avez dit qu'ils sont respectivement Sakṛdāgāmin et Anāgāmin. (vi. 30 b-d)

Nous répondons : L'ascète entre dans la rivière par l'obtention du premier fruit ; mais il ne s'agit pas du fruit qu'un certain saint peut acquérir en premier lieu, mais du fruit qu'on acquiert en premier lieu lorsqu'on passe par tous les fruits.

Mais pourquoi le huitième saint n'est-il pas Srotaāpanna, car il est entré dans la rivière du noble Chemin ?

Parce que c'est au seizième moment, *mārge 'nvayajñāna*, que l'on possède, (1) et le chemin de candidat, consistant en quinze moments, et le chemin du fruit, (2) et le chemin de vue *(darśanamārga)* et le chemin de méditation [17 b] ; (3) parce qu'alors on comprend *(abhisamaya)* la ' rivière ', c'est-à-dire le Chemin dans son ensemble, y compris le quinzième moment.

Les Vaibhāṣikas [2] disent : Indépendamment de l'existence actuelle, le Srotaāpanna reprend naissance parmi les hommes, sept existences proprement dites *(upapattibhava)*, sept existences intermédiaires *(antarābhava)* (iii. 10) ; de même, il reprend naissance parmi les dieux. C'est dire qu'il reprend naissance jusque dans vingt-huit existences. Toutefois, comme nous avons ici partout des séries de sept existences

1. Le « huitième », *aṣṭamaka*. — P'ou-kouang signale deux explications : 1. le *srotaāpannaphalapratipannaka*, 2. l'homme en possession de la *duḥkhe dharmajñānakṣānti*.

Mahāvastu, i. 120, 9, 159, 8 *(aṣṭamakādikā pudgalā yāvad arhatpudgalā)* Discussions sur l'*aṭṭhamaka*, Kathāvatthu, iii. 5-6.

2. Les Mahīśāsakas (mi-chā-sĕ-póu) pensent que le Srotaāpanna renaît (au maximum) en tout sept fois ; le Tch'êng-cha-luen (Nanjio 1274) admet quatorze naissances, ne reconnaissant pas les existences intermédiaires. D'après les Sarvāstivādins et le Grand Véhicule, vingt-huit existences.

Les Uttarāpathakas pensent que le Srotaāpanna renaît nécessairement sept fois, Kathāvatthu, xii. 5.

(bhavasaptakasāmānyāt), l'ascète est dit ' renaître au maximum jusque sept fois ' ; de même qu'un Bhikṣu est nommé ' savant en sept choses ' *(saptasthānakuśala)* [1], lorsqu'il connaît les ' heptades ' ; de même qu'un arbre est nommé ' à sept feuilles ' *(saptaparṇa)* parce que chacun de ses bourgeons pousse sept feuilles. [2]

Objection. — Mais le Sūtra dit : « Qu'un saint *(pudgala)* en possession de la vue *(dṛṣṭisaṃpanna)* [3] produise une huitième existence, cela est absolument impossible ». [4] Et ce texte est en contradiction avec la doctrine des Vaibhāṣikas.

Non pas, répondent ceux-ci, car ce texte doit s'entendre : « Il ne produit pas une huitième existence dans la même destinée *(ekasyāṃ gatau)* ». Ou, si on veut s'en tenir à la lettre *(yathārutaṃ vā kalpyamāne)* du Sūtra : « Ayant transmigré, ayant passé sept fois et chez les dieux et chez les hommes, il réalisera la fin de la douleur » [5], on devra conclure que les renaissances divines et humaines ne sont

1. *kathaṃ ca bhikṣavo bhikṣuḥ saptasthānakuśalo bhavati / rūpaṃ yathābhūtaṃ prajānāti rūpasamudayaṃ rūpanirodhaṃ rūpanirodhagāminīṃ pratipadaṃ rūpasyāsvādam ādīnavaṃ niḥsaraṇaṃ yathābhūtaṃ prajānāti.* — De même pour les quatre autres *skandhas* : cependant on ne compte que sept « habiletés » et non pas trente-cinq.

On peut comparer, d'assez loin, Saṃyutta, iii. 160-1.

2. Voir ci-dessous vi. 54, d.

3. Puggalapaññatti, 26.

4. *aṣṭamaṃ bhavam abhinirvartayati ;* comparer Suttanipāta, 230, Khuddakapāṭha, vi. 9 : *ye āriyasaccāni vibhāvayanti .... na te bhavam aṭṭhamam ādiyanti.* — Kośa, iv, trad. p. 203.

Vibhāṣā, 46, 16. — « Pourquoi le Srotaāpanna dure-t-il seulement sept existences .... ni plus, ni moins ? — Pārśva dit : Si plus, si moins, on produirait doute ; qu'il naisse dans sept existences ne contredit pas le *dharmalakṣaṇa*, c'est-à-dire la nature des choses, et n'est pas critiquable ..... En outre, par la force de l'acte, il prend sept existences ; par la force du Chemin il n'en prend pas une huitième. De même que l'homme mordu par le serpent-des-sept-pas, fait sept pas par la force des grands éléments et, par la force du poison, n'en fait pas un huitième. En outre, s'il prenait huit existences, il ne posséderait pas le Chemin dans sa huitième naissance, car la nature du Chemin est qu'il ne peut s'appuyer sur un huitième corps du Kāmadhātu. »

5. Saṃyukta, 6, 16 : *saptakṛtvo devāṃś ca manuṣyāṃś ca saṃsṛtya saṃdhāvya duḥkhasyāntaṃ karoti.* — Vyākhyā ad v. 43 c. — Ci-dessous p. 204-5.

pas précédées d'existences intermédiaires *(antarābhava)* puisque le Sūtra parle seulement des dieux et des hommes.

Mais, reprend l'objectant, s'il faut entendre : « Il ne produit pas une huitième existence dans la même destinée », comment se fait-il que l'Ūrdhvasrotas de la classe *bhavāgraparama* (vi. 38) [1] renaisse huit fois dans la même destinée ?

Les Vaibhāṣikas répondent que le texte qui nie une huitième naissance vise seulement une huitième naissance dans le Kāmadhātu.

Mais quel texte *(sūtra)* et quel raisonnement établissent que ce texte vise seulement le Kāmadhātu ? Et qu'est-ce qui prouve que le saint transmigre sept fois, chez les dieux d'une part, chez les hommes d'autre part, et non pas sept fois en tout chez les uns et les autres ? Le texte porte en effet : « Ayant transmigré sept fois chez les dieux et chez les hommes ».

Les Kāśyapīyas lisent : « Ayant transmigré sept fois chez les dieux, sept fois chez les hommes *(saptakṛtvo devān saptakṛtvo manuṣyān)* ». Il n'y a donc pas lieu d'attacher quelque importance à la question qui précède *(nātrābhiniveṣṭavyam)*. [2] [18 a]

Celui qui devient Srotaāpanna étant homme, reviendra chez les hommes pour obtenir le Nirvāṇa ; celui qui devient Srotaāpanna étant dieu reviendra chez les dieux pour obtenir le Nirvāṇa.

Pourquoi le Srotaāpanna ne renaît-il pas une huitième fois ? — Parce que, dans cette limite de temps, au cours de sept existences, la série est nécessairement mûrie *(saṃtatiparipāka)*. Telle est la nature du chemin : de même, telle est la nature du venin du ' serpent-des-sept-pas ' *(saptapadāśīrviṣa)* que l'homme mordu meurt après avoir marché sept pas ; telle est la nature de cette maladie que la fièvre-des-quatre-jours *(caturthakajvara)* revient tous les quatre jours (Voir p. 202, n.4).

1. C'est aussi le cas pour l'Ūrdhvasrotas de la classe Akaniṣṭhaga, vi. 37 b.

2. Il est aussi évident que le texte se rapporte au Kāmadhātu, puisqu'il est fait mention de destinées humaines. — J'observe qu'Ānanda, par sa complaisance en Bhagavat, obtient d'être sept fois roi des dieux, sept fois roi dans le Jambudvīpa, Aṅguttara, i. 228 ; mais il n'est pas Srotaāpanna.

[1] Il n'obtient pas le Nirvāṇa en moins de temps parce que restent sept *saṃyojanas*, deux de la classe *avarabhāgīya* à savoir *kāmacchanda* et *vyāpāda*, cinq de la classe *ūrdhvabhāgīya*, à savoir deux *rāgas* (Rūpadhātu et Ārūpyadhātu), *auddhatya*, *māna*, *moha* (v. 43). Parce que, encore qu'il réalise le noble Chemin [de Sakṛdāgāmin, d'Anāgāmin], il n'obtient pas le Nirvāṇa dans l'intervalle, en raison de la force des actions qui doivent être rémunérées au cours de sept existences.

Si le Bouddha manque à l'époque où il doit obtenir le Nirvāṇa *(buddhānutpāda)*, c'est dans la maison qu'il obtient la qualité d'Arhat, mais il ne reste pas ensuite dans la maison : par la force de la *dharmatā*, c'est-à-dire par la force du chemin d'Arhat ou d'Aśaikṣa, il est revêtu des marques de Bhikṣu *(bhikṣuliṅga)* ; [2] d'après d'autres maîtres, des marques de Bhikṣu étranger.

Pourquoi le Srotaāpanna est-il déclaré *avinipātadharman* ' incapable de tomber dans une mauvaise destinée ' *(apāya)* ? [3]

1. Argumentation qui manque dans la Vibhāṣā (note de l'éditeur japonais) et que Saṃghabhadra n'accepte pas (Vyākhyā).

2. Non mentionné dans la Vibhāṣā (note de l'éditeur japonais). — Entendons probablement que ce saint devient un Ṛṣi *(isipabbajjā)*.

Wassilieff, 248, suivi par Minayef, Recherches, 220, a mal compris Vasumitra : « D'après les Sarvāstivādins, on ne peut pas dire que les quatre fruits s'obtiennent [seulement] sous l'habit religieux .... » Il faut traduire : « Ce n'est pas une règle absolue que les quatre fruits de la vie religieuse soient obtenus l'un après l'autre. Celui qui, détaché par un chemin mondain, entre dans le *nyāma*, devient Sakṛdāgāmin ou Anāgāmin [d'après la nature de son détachement]. » (Comme expliqué vi. 30 b-d).

Sur le laïc et l'obtention des fruits, voir Kośa iv. trad. p. 69, note ; Rhys Davids, Dialogues, iii. 5 (bibliographie).

3. Dīgha iii. 107 : *ayaṃ puggalo yathānusiṭṭhaṃ tathā paṭipajjamāno tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā sotāpanno bhavissati avinipātadhammo niyato bodhiparāyaṇo ti.* — Aṅguttara i. 233 : *so tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā sattakkhattuparamo hoti sattakkhattuparamaṃ deve ca manuse ca sandhavitvā saṃsāritvā dukkhassa antaṃ karoti.* Ailleurs *dukkhassantakaro hoti* (Puggalapaññatti).

D'après la Vyākhyā, le Sūtra sanscrit porte : *srotaāpanno bhavaty avinipātadharmā niyataṃ saṃbodhiparāyaṇaḥ / saptakṛtvaḥ paramaḥ saptakṛtvo devāṃś ca manuṣyāṃś ca saṃdhāvya saṃsṛtya duḥkhasyāntaṃ karoti.*

Parce qu'il n'accumule pas d'actions qui puissent y faire tomber ; parce que, pour les actions de ce genre qu'il aurait jadis accumulées, son âme est devenue réfractaire à la maturation de ces actions, étant parfumée par de puissantes racines de bien en raison de la pureté de sa conduite, en raison de la pureté de ses sentiments à l'égard des trois joyaux. [1]

Un homme qui aurait accumulé une action devant nécessairement mûrir en mauvaise destinée, ne pourrait pas même produire la *kṣānti* (vi. 18) — à plus forte raison le chemin pur *(anāsrava mārga)*. [2]

Sur ceci, il y a une stance : « L'ignorant *(abudha)*, n'eût-il commis qu'un petit péché, va en bas [18 b] ; le sage, eût-il commis un grand péché, évite la mauvaise destinée. Une petite masse de fer, en bloc, coule ; le même fer, en grande masse, façonné en vaisseau, flotte ». [3]

Le Sūtra emploie cette expression : « Le Srotaāpanna ... *fait la fin de la douleur (duḥkhasyāntaṃ karoti)* ». Que faut-il entendre par ' fin de la douleur ' ? — La douleur au delà de laquelle il n'y a plus de douleur [4]. Le sens est que le saint fait que la douleur ne renaisse plus *(apratisaṃdhikaṃ duḥkhaṃ karoti)*. Ou bien la fin de la douleur est le Nirvāṇa.

Comment peut-on ' faire ' le Nirvāṇa ? [5] — En écartant les obsta-

1. *tatgāmikakarmānupacayāt prayogāśayaśuddhito balavatkuśalamūlādhivāsanād upacitavipākadānavaiguṇyāc ca saṃtateḥ.*

La pureté de la conduite *(prayoga)* : règles de moralité *(śīlāni)* chères aux Āryas ; pureté des sentiments (*āśaya)* : *avetyaprāsāda* (vi. 73 b).

2. On peut aussi comprendre *kṣānti* = *citta*, par opposition à *prayoga*.

3. Avec l'aide de la Vyākhyā, on peut restituer :

kṛtvābudho 'lpam api pāpam adhaḥ prayāti
kṛtvā budho mahad api prajahāty anartham /
lohaṃ jale 'lpam api majjati piṇḍarūpaṃ
pātrīkṛtaṃ mahad api plavate tad eva //

Voir la note ad iv. 50. — Comparaison analogue dans Milinda ; dans Aṅguttara, i. 250 : un morceau de sel sale un peu d'eau, mais ne sale pas le Gange.

4. *yasmāt pareṇa duḥkhaṃ nāstīti yasmād duḥkhāt pareṇa duḥkhaṃ nāsti bhavāntarasaṃgṛhītaṃ sa duḥkhasyānto duḥkhāvasānam ity arthaḥ.*

5. Vibhāṣā, 28, 18. — Il est nommé Nirvāṇa (1) parce que destruction des passions *(kleśanirodhat)* ; (2) parce que apaisement (sī = *nirvāpana, uparama)* des trois feux *(rāga, dveṣa, mohāgni)* ; (3) parce que destruction des trois carac-

cles du Nirvāṇa *(tatprāptivibandhāpanayanāt)* : [ces obstacles sont possession de passion *(kleśaprāpti)* ou *upadhi*]. De même que l'on dit : « Fais l'espace ! Fais tomber la maison ! » *(ākāśaṃ kuru maṇḍapaṃ pātaya).*

Il y a d'autres personnes que le Srotaāpanna qui renaîtront sept fois au maximum : le Pṛthagjana dont l'âme est mûre *(paripakvasaṃtāna).* Mais il n'y a de principe fixe : ce Pṛthagjana peut obtenir le Nirvāṇa dès cette vie, ou encore dans l'existence intermédiaire, etc. Par conséquent on n'en parle pas ici. [xxiv]

Le résident dans un fruit *(phalastha)* chez qui n'est détruite aucune catégorie des passions à abandonner par la méditation est, comme nous avons vu, un *saptakṛtvaḥparama.*

34 c-d. Délivré de trois ou de quatre catégories, destiné à deux ou trois naissances, le *kulaṃkula.* [1]

Le Srotaāpanna devient *kulaṃkula,* ' celui qui va de famille en famille ', (1) au point de vue de l'abandon des passions, par l'abandon de trois ou de quatre catégories de passions du Kāmadhātu ; (2) au point de vue des *indriyas* ou facultés morales, par l'acquisition de facultés pures *(anāsrava)* opposées à ces passions [1 b] ; (3) au point

tères (sans doute les trois caractères du « conditionné », Kośa, ii. 45) ; (4) parce que disjonction *(lî = viyoga, visaṃyoga)* d'avec les souillures *(mala)* ; (5) parce que disjonction d'avec les destinées *(gati)* ; (6) parce que *vana* = épaisse forêt, *nis* = sortie, *nirvāṇa* = sortie de l'épaisse forêt des *skandhas* ..... (7) parce que *vana* = toute douleur de la transmigration, *nis* = franchir *(atikrama), nirvāṇa* = franchir toute douleur de la transmigration. — Et encore six autres explications.

Étymologie du mot Nirvāṇa, E. Senart, Nirvāṇa (Album Kern, 1903, p. 101) ; Pāṇini, viii. 2. 50 (Goldstücker, 226) ; Dhammapada, 283, 344 ; Visuddhimagga, 293 ; Compendium, 168.

1. rnam gsum rnam bzhi las grol ba / tshe gñis gsum du rigs na rigs = [*prakāratricaturmukto*] *dvitrijanmā kulaṃkulaḥ* /

D'après une variante *dvitrajanmā,* conformément à Pāṇini, ii. 2. 25, v. 4. 73.

Sur le *kolaṅkola,* Aṅguttara, i. 233, iv. 381, Puggalapaññatti, 16 *(tiṇṇam saṃyojanānaṃ parikkhayā kolaṅkolo hoti dve vā tīṇi vā kulāni saṃdhāvitvā* ...). — D'après Nettippakaraṇa, 189, le *kolaṅkola* est dans le chemin de vue. — Visuddhimagga, 709 (pénétration et facultés moyennes).

de vue des existences, parce qu'il ne lui reste que deux ou trois naissances.[1]

Dans la kārikā ne sont formulées que deux de ces causes. Car, du fait que le Srotaāpanna abandonne des passions postérieurement à l'acquisition de son fruit, on conclut, sans qu'on doive le dire, qu'il acquiert les facultés pures opposées à ces passions. Mais le nombre des naissances est indiqué : en effet, après avoir acquis le fruit de Srotaāpanna, le saint est capable d'obtenir la qualité de Sakṛdāgāmin, d'Anāgāmin, d'Arhat, et le nombre de ses naissances se trouvera, de ce fait, ou plus grand ou plus petit.

Pourquoi le Srotaāpanna qui abandonne la cinquième catégorie ne devient-il pas *kulaṃkula ?* — Parce que, lorsque la cinquième catégorie est abandonnée, la sixième l'est certainement aussi, et le saint devient donc Sakṛdāgāmin. En effet une catégorie de passion n'est pas ici capable de faire obstacle à l'acquisition du fruit, comme c'est le cas en ce qui concerne l'*ekavīcika* (vi. 36 a-c) : la raison est qu'ici le saint, en acquérant un nouveau fruit, ne passe pas dans une autre sphère d'existence ou *dhātu.*[2]

Le *kulaṃkula* est de deux espèces[3] : (1) *devakulaṃkula,* le saint qui, ayant transmigré dans deux ou trois familles parmi les dieux, obtient le Nirvāṇa dans le même ciel ou dans un autre[4] ; (2) *manuṣyakulaṃkula,* le saint qui, ayant transmigré dans deux ou trois

1. D'après la Vyākhyā : « Que devient le Srotaāpanna qui est délivré d'une ou de deux catégories ? — Les uns répondent qu'il devient *kulaṃkula.* La kārikā dit : « Délivré de trois ou de quatre catégories », à titre d'exemple, ou bien pour indiquer la limite, en excluant l'abandon de la cinquième catégorie. — Les autres répondent qu'il devient un saint de cinq ou six naissances ».

2. L'*ekavīcika* qui a abandonné la huitième catégorie de passions n'abandonne pas nécessairement la neuvième, ce qui comporterait le fruit d'Anāgāmin et le ' passage au delà du Kāmadhātu ' *(dhātvatikrama).* La neuvième catégorie est capable de faire obstacle à l'acquisition du fruit, *phalaṃ vighnayituṃ samartha.* Il n'en va pas de même de la sixième catégorie, parce que le Sakṛdāgāmin, comme le Srotaāpanna, se meut dans le Kāmadhātu.

3. Ces deux espèces sont mentionnées Dharmasaṃgraha, § 103.

4. C'est-à-dire : « ayant vu les Vérités lorsqu'il était dieu Trāyastriṃśa, ayant transmigré *(saṃsṛtya)* dans deux ou trois familles, il obtient le Nirvāṇa chez les Trāyastriṃśas, ou chez les Quatre-grands-rois, etc. »

familles parmi les hommes, obtient le Nirvāṇa dans ce *dvīpa* ou dans un autre.

Le même résident

35 a-b. Qui a vaincu jusqu'à cinq catégories, est candidat au deuxième. [1]

Le résident qui a abandonné d'une à cinq catégories de passions, est candidat au deuxième fruit.

35 c-d. Ayant détruit la sixième catégorie, il est Sakṛdagāmin. [2]

Il obtient le deuxième fruit. Le Sakṛdāgāmin, « qui revient une fois », étant allé chez les dieux, revient chez les hommes [2 a], et n'a plus de naissance ultérieure : d'où son nom.

Le Sūtra dit qu'on devient Sakṛdāgāmin « en raison de la ténuité du *rāga*, du *dveṣa*, du *moha* », parce que restent seulement les trois catégories faibles de ces passions *(mṛdvadhimātra, mṛdumadhya, mṛdumṛdu)*. [3]

Ce résident dans le fruit de Sakṛdāgāmin,

36 a-c. Ayant détruit sept ou huit catégories, destiné à une naissance, il est *ekavīcika*, il est aussi un candidat au troisième fruit. [4]

1. rnam pa lṅa yi bar bcom pa / gñis pa la ni zhugs paḥan yin = *yāvat pañcaprakāraghno dvitīye pratipannakaḥ* /

2. rnam pa drug pa zad gyur pa / de ni lan gcig phyir ḥoṅ ba = [*kṣīṇaṣaṣṭhaprakāras tu sakṛdāgāmy asau bhavet* //]

3. Samyukta, 29, 1 : *trayāṇaṃ saṃyojanānāṃ prahāṇād rāgadveṣamohānāṃ ca tanutvāt sakṛdāgāmī bhavati* (Comparer Aṅguttara, i. 233, iv. 380, Puggalapaññatti, 16). — Sūtra cité ci-dessous vi. 53 c-d. — Abandon de *satkāyadṛṣṭi, śīlavrata* et *vicikitsā* par la vue des vérités ; réduction des passions à abandonner par la méditation.

4. ñes cha bdun daṅ brgyad zad pa / tshe gcig bar chad gcig pa daṅ / gsum pa la ni zhugs pa haṅ yin = *kṣīṇasaptāṣṭadoṣāṃśa ekajanmaikavīcikaḥ* / [*pratipannakas tṛtīye*]

L'*ekavīcika* est l'*ekabījin* des listes pâlies, qui est inférieur au Sakadāgāmin. — Visuddhimagga, 709 (pénétration et facultés vives).

Ce Sakṛdāgāmin devient *ekavīcika* pour trois motifs, (1) parce qu'il abandonne sept ou huit catégories de passions ; (2) parce qu'il acquiert les facultés opposées à ces passions ; (3) parce qu'il n'a plus à renaître qu'une fois.

Pourquoi la seule catégorie de passion qui lui reste, la neuvième, fait-elle obstacle à l'acquisition du fruit ultérieur ? — Parce que l'acquisition de ce fruit comporte passage dans une autre sphère (Rūpadhātu). Nous avons vu (iv. 107) que les actes font obstacle en trois circonstances ; ils empêchent l'acquisition de la ' patience ', de la qualité d'Anāgāmin, de la qualité d'Arhat. Or il en va ici des passions [2 b] comme des actes, car il s'agit de dépasser la terre où doivent être manifestés les fruits de rétribution — en ce qui regarde les actes — et d'écoulement — en ce qui regarde les passions (ii. 56).

Vīci signifie intervalle, séparation. — Le Nirvāṇa est séparé de ce saint par une naissance ; le fruit d'Anāgāmin est séparé *(vyavahita)* de ce saint par une catégorie de passions : il est donc nommé *ekavīcika*.

Ayant abandonné sept ou huit catégories de passions, il est un candidat au troisième fruit.

Celui qui — antérieurement débarrassé, par le chemin mondain, de trois ou de quatre catégories des passions, ou de sept ou de huit catégories des passions [du Kāma] —, obtient un fruit [: fruit de Srotaāpanna ou de Sakṛdāgāmin suivant le cas], il n'est pas un *kulaṃkula*, il n'est pas un *ekavīcika*, aussi longtemps qu'il ne réalise pas le chemin supérieur au fruit acquis *(yāvat phalaviśiṣṭo mārgo na saṃmukhīkṛtaḥ)* : aussi longtemps en effet les facultés pures, opposées à ces catégories de passions, lui manquent (vi. 32 b-c).

36 d. Par la destruction de la neuvième catégorie, il est Anāgāmin.[1]

Ce résident dans un fruit, par l'abandon de la neuvième catégorie des passions du Kāmadhātu — les passions faibles-faibles — devient

1. de dgu zad pas phyir mi ḥoṅ = [*so 'nāgāmī navakṣayāt* //]

Anāgāmin, parce qu'il ne renaîtra plus dans le Kāmadhātu. Le Sūtra dit qu'on devient Anāgāmin par l'abandon des cinq liens nommés *avarabhāgīya* (v. 65 a-c) : nous avons le chiffre de cinq en additionnant tous les liens que l'Anāgāmin se trouve avoir abandonnés *(prahāṇasaṃkalanāt,* v. 70 a-b) ; suivant le cas il a, dans une première étape, abandonné deux ou trois liens.[1]

37 a-c. Il est un saint « obtenant le Nirvāṇa dans l'intervalle », « en naissant », « avec effort », « sans effort », « allant en haut ».[2]

antarāparinirvṛti signifie ' de qui il y a Nirvāṇa *(parinirvṛti)* dans l'intervalle ', dans l'existence intermédiaire (iii. 10, 12). De même s'expliquent les autres termes : de qui, étant né *(utpannasya)*[3], [de qui faisant effort][4], de qui ne faisant pas effort, il y a Nirvāṇa.

L'Anāgāmin est de cinq sortes : Antarāparinirvāyin, Upapadyaparinirvāyin, Sābhisaṃskāraparinirvāyin, Anabhisaṃskāraparinirvāyin, Ūrdhvasrotas.

Le premier est celui qui obtient le Nirvāṇa *(parinirvāti)* dans l'existence intermédiaire [en se rendant dans le Rūpadhātu].

1. L'ascète qui acquiert successivement tous les fruits *(ānupūrvika)* devient Srotaāpanna en abandonnant trois liens, *satkāyadṛṣṭi, śīlavrataparāmarśa, vicikitsā,* par le chemin de vue; abandonnant ensuite *kāmacchanda* et *vyāpāda* par le chemin de méditation, il devient Anāgāmin. L'ascète qualifié *kāmavītarāga,* c'est-à-dire qui, avant d'entrer dans le chemin de vue, a abandonné par le chemin mondain de méditation *kāmacchanda* et *vyāpāda,* devient Anāgāmin en abandonnant par le chemin de vue *satkāyadṛṣṭi, śīlavrataparāmarśa* et *vicikitsā.*

2. de ni bar skyes ḥdu byed daṅ / ḥdu byed med yoṅs mya ṅan ḥda / goṅ du ḥpho ba rnams = [*so 'ntarotpannasaṃskārāsaṃskāraparinirvṛtiḥ / ūrdhvasrotāś ca*]

Voir Aṅguttara, iv. 70, 380 (rédaction sanscrite Vyākhyā, iii. 12 d, Cosmologie bouddhique, 138), Saṃyutta, v. 201, Puggalapaññatti, 16-17, 70, Visuddhimagga, 677, Compendium, 69, 149.

Au sanscrit *upapadyaparinirvāyin (= utpannaparinirvṛti* de notre kārikā) correspond *upahacca, upapajjaparinibbāyin ;* voir Kathāvatthu, iv. 2, Cosmologie bouddhique, 235.

3. *utpannasyeti.* Yaśomitra conteste cette lecture en raison de la règle *anyapadārthe bahuvrīhiḥ.* Le scribe a omis la lettre *e (lekhakenaikāro 'tra vināśitaḥ) :* il faut lire : *utpanne 'sya.* On aurait : *utpanne janmani parinirvṛtir asyety utpannaparinirvṛtiḥ.* — Suit une assez longue discussion.

4. Manque dans le Tibétain, donné par Paramārtha.

Le deuxième obtient le Nirvāṇa [1] aussitôt rené *(utpannamātra)*, vite [2], par le Nirvāṇa *sopadhiśeṣa* [3], parce qu'il est énergique *(abhiyukta)* et parce que le chemin est spontané, se réalisant de soi-même *(abhiyuktavāhimārgatvāt)*. D'après d'autres maîtres, il obtient le Nirvāṇa *(parinirvāti)* par le Nirvāṇa *nirupadhiśeṣa*, tout comme le premier Anāgāmin, c'est-à-dire que, ayant obtenu la qualité d'Arhat, il obtient le Nirvāṇa sans achever son lot de vie. Cette opinion est fausse, car ce deuxième Anāgāmin ne possède pas la maîtrise relative à l'abandon de la vie [3 b] — et cela pour une raison fort simple : cette maîtrise n'appartient qu'à celui qui possède le *prāntakoṭikacaturthadhyāna* (ii. 10 a, vii. 41 a-c) ; cette sorte de *dhyāna* n'existe que chez les hommes de trois *dvīpas ;* or cet Anāgāmin est né dans le Rūpadhātu. [4]

Le troisième obtient le Nirvāṇa après être né, sans relâcher son exercice *(apratipraśrabdhaprayoga)*, car il est énergique ; avec effort, car le chemin n'est pas spontané. — Le quatrième obtient le Nirvāṇa sans effort, car il n'est pas énergique, et le chemin n'est spontané. — Telles sont les définitions de ces deux saints d'après les Vaibhāṣikas. [5]

1. « obtient le Nirvāṇa », *parinirvāti*, c'est-à-dire « fait la destruction de tous les vices » *(sarvāśravakṣayaṃ karoti)*. Vyākhyā.

2. Paramārtha et Hiuan-tsang ont : « pas longtemps » = vite = *na cirāt ;* mais le tibétain, *mi ḥchi bar* = « sans mourir ».

3. Vibhāṣā, 32, 17, définition du *sopadhiśeṣanirvāṇa :* « Si d'un Arhat, d'un homme dont les vices sont complètement détruits, la vie continue (cheou ming yeôu ts'uên : *āyuḥparyantaḥ* .... : « la limite de vie semblablement (cependant) est gardée »), la série des grands éléments et de la matière dérivée n'est pas coupée, la série des pensées se poursuit en raison d'un corps muni des cinq organes : comme il reste un appui *(ī = upadhi)*, la destruction des liens que cet Arhat obtient, touche, réalise, c'est là ce qu'on nomme *sopadhiśeṣanirvāṇadhātu* ».

Sur les deux Nirvāṇas, vi. 64 a-b (Aṅguttara, iv. 77), vi. 65 d, vi. 78. — Nous essayons de classer quelques références dans notre « Nirvâna », Paris, 1924 (Beauchesne), p. 171.

4. Le premier Anāgāmin, lui aussi, ne possède pas cette maîtrise ; mais l'acte qui fait durer l'existence intermédiaire diffère de l'acte qui fait durer le second Anāgāmin : c'est pourquoi le Nirvāṇa du premier est *anupadhiśeṣa*.

5. Aṅguttara, ii. 155, définit (1-2) le *sasaṃkhāraparinibbāyin*, qui obtient le

D'après une autre opinion, la différence entre le Sābhisaṃskāraparinirvāyin et l'Anabhisaṃskāraparinirvāyin est que le premier obtient le Nirvāṇa par un chemin ayant pour objet le conditionné *(saṃskṛta)* (= *saṃskāra)*, à savoir la douleur, l'origine et le chemin *(duḥkha, samudaya, mārga)*, et le second, par un chemin ayant pour objet l'inconditionné *(asaṃskṛta)*, à savoir la destruction ou troisième vérité *(nirodha)*. Cette opinion n'est pas justifiée en raison des conséquences qu'elle implique *(atiprasaṅgāt)* : la distinction porterait aussi sur les deux premières espèces d'Anāgāmin.

Dans le Sūtra (Saṃyukta, 27, 23), l'Anabhisaṃskāraparinirvāyin est nommé avant le Sābhisaṃskāraparinirvāyin. Cet ordre est justifié *(tathā ca yujyate)* [1]. En effet, pour le premier, le chemin est réalisé sans *abhisaṃskāra*, étant obtenu sans effort *(ayatnaprāpti)* ; il est donc ' spontané ' *(vāhin)*. Tandis que, pour le second, le chemin est réalisé par *abhisaṃskāra*, étant obtenu par effort ; il est donc non-spontané. En ce qui concerne l'*upapadyaparinirvāyin*, le chemin est encore plus ' spontané ' *(vāhitara* = *jitatara)*, encore plus fort *(adhimātratara)*, et les passions *(anuśayas)* sont encore plus faibles *(mṛdutara)*.

Le cinquième, l'Ūrdhvasrotas [2], est le saint « pour lequel il y a *srotas*, c'est-à-dire *gati*, mouvement, vers le haut ». *Srotas* et *gati* ont le même sens. [4 a]. Il n'obtient pas le Nirvāṇa là où il renaît en quittant le Kāmadhātu, mais il va en haut.

Nirvāṇa avec *saṃkhāra*, soit dans cette vie, soit après la mort, (3-4) l'*asaṃkhāraparinibbāyin* qui obtient le Nirvāṇa sans *saṃkhāra*, soit dans cette vie, soit après la mort. Les saints 1 et 3 sont de facultés fortes, 2 et 4 de facultés faibles. Les saints 3 et 4 pratiquent les *dhyānas* ; les saints 1 et 2 sont décrits, sans mention de *dhyāna*, comme *aśubhānupassī* .... *āhāre pratikūlasaññī sabbaloke anabhiratasaññī sabbasaṃkhāresu aniccānupassī* et ayant la pensée de la mort.

saṃkhāra = *pubbapayoga*, Visuddhi, 453.

1. Opinion des Sautrāntikas. — Les Anāgāmins sont évidemment rangés dans l'ordre décroissant du mérite, dans l'ordre croissant de la durée de vie dans le Rūpadhātu.

2. On peut dire *ūrdhvaṃsrotas*, comme on dit *ūrdhvaṃdamika*, *ūrdhvaṃdahika* ou encore *cirantana*.

37 c-d. Quand il mélange le *dhyāna*, il est un Akaniṣṭhaga [1].

L'Ūrdhvasrotas est de deux espèces : ou bien il mélange le *dhyāna* et, en conséquence, il monte jusqu'au ciel Akaniṣṭha et y obtient le Nirvāṇa ; ou bien il ne mélange pas le *dhyāna* et, en conséquence, monte jusqu'au *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* ou *bhavāgra*. [2]

38 a-b. L'Akaniṣṭhaga est ou *pluta* ou *ardhapluta* ou *sarvacyuta*. [3]

Le saint qui monte jusqu'à l'Akaniṣṭha pour y obtenir le Nirvāṇa est de trois sortes : il est un ' sauteur ' *(pluta)*, ou un ' demi-sauteur ' *(ardhapluta)*, ou un ' mourant partout ' *(sarvacyuta)*.

Celui qu'on appelle *pluta* a, ici-bas, ' mélangé ' les *dhyānas* ; il a ' savouré ' le premier *dhyāna* (viii. 6) et, par conséquent, étant déchu des trois *dhyānas* supérieurs, il renaît parmi les Brahmakāyikas. Là, par la force de son entraînement antérieur, il ' mélange ' le quatrième *dhyāna* : aussi, mourant parmi les Brahmakāyikas, il renaît parmi les Akaniṣṭhas. Comme il ne ' plonge ' *(animajjana)* dans aucun des 14 cieux intermédiaires entre le premier ciel du Rūpadhātu *(brahmakāyika)* et le dernier (Akaniṣṭha), on l'appelle un ' sauteur '.

Celui qu'on appelle *ardhapluta*, c'est le saint qui, franchissant ne fût-ce qu'une place [4], [4 b] entre chez les Akaniṣṭhas après être rené chez les Śuddhāvāsas (vi. 43 a-b).

1. de ni / bsam gtan spel na ḥog min ḥgro = [*sa dhyānaṃ vyavakīryākaniṣṭhagaḥ* //]. — On a aussi *akaniṣṭhaparama* (ci-dessous p. 215, n. 1).

Sur le ' mélange ' du *dhyāna*, vi. 42.

Sur le ciel des Akaniṣṭhas, iii. 72 c, vi. 43 a. C'est le sommet du Rūpadhātu, le huitième ciel des Śuddhāvāsas.

Le Compendium fait monter jusqu'aux Suddhāvāsas l'Anāgāmin qui a pratiqué le cinquième *dhyāna* ; il arrête en dessous celui qui a pratiqué les quatre premiers (voir p. 69, 149).

2. On le nommera *bhavāgraga* ou *bhavāgraparama*. Le *naivasaṃjñānāsaṃjña* est le quatrième Ārūpya, donc le « sommet de l'existence ».

3. de ḥphar phyed ḥphar thams cad du / ḥchi ḥpho = *sa pluto 'rdhaplutaḥ sarvacyutaś ca*. — Dharmasaṃgraha, § 103 : *pluto 'rdhaplutaḥ sarvāstānaplutaḥ* (corrigeons : *sarvasthānacyutaḥ*).

4. *ekam api sthānāntaraṃ vilaṅghya*. — Paramārtha : « Du premier *dhyāna* (= Brahmakāyika), il naît chez les Śuddhāvāsas et, franchissant une ' autre '

Il n'arrive jamais qu'un Ārya renaisse parmi les Mahābrahmas, parce que ce ciel est un lieu d'hérésie : on y considère Mahābrahmā comme créateur [1] ; parce qu'il ne peut s'y trouver qu'un chef *(nāyaka)* : un Ārya y serait supérieur à Mahābrahmā. [2]

Celui qu'on appelle *sarvacyuta* transmigre par tous les autres cieux, en exceptant les Mahābrahmas, avant d'entrer chez les Akaniṣṭhas.

Jamais un Anāgāmin ne prend deux existences dans le même lieu-de-naissance *(upapattyāyatana)*, parce qu'il va progressant *(viśeṣagamanāt)*. C'est ainsi que sa qualité d'Anāgāmin, ' celui qui ne revient pas ', est parfaite : il ne renaît jamais, ni dans un lieu inférieur à celui où il est une fois né, ni dans ce lieu même.

Tel est l'Ūrdhvasrotas qui a ' mélangé ' le *dhyāna*, à savoir un Akaniṣṭhaga.

38 b. L'autre est *bhavāgraga*. [3]

L'Ūrdhvasrotas qui n'a pas ' mélangé ' le *dhyāna*, va jusqu'au *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana (bhavāgra)*. Savourant les autres concentrations *(samāpatti)*, il renaît dans tous les autres lieux, mais n'entre pas chez les Śuddhāvāsas ; parcourant les Ārūpyas il arrive au *bhavāgra* et y obtient le Nirvāṇa. [5 a] En effet ce saint est essentiellement consacré au recueillement *(śamathacarita, samādhipriya)* ; tandis que l'Akaniṣṭhaga est essentiellement consacré à la vision *(vipaśyanācarita, prajñāpriya)*.

Nous pensons — bien que les auteurs des Śāstras ne décident pas ce point — que les deux sortes d'Ūrdhvasrotas peuvent obtenir le

place, il naît chez les Akaniṣṭhas ». — Hiuan-tsang : « De là, successivement, il renaît chez les Śuddhāvāsas inférieurs, et, dans l'intervalle franchissant une place, il naît chez les Akaniṣṭhas ».

1. Saṃyutta, 44, 25 ; Madhyama, 49, 1 (Vibhāṣā, 52, 16) : « Un Brahma-deva pense : « Ce lieu est éternel, non sujet au changement .... on n'a jamais vu que quelqu'un y arrive ; à plus forte raison, ne va-t-on pas au delà .... » ; comparer Dīgha, i. 17 et voir iv. 44 b-d, 96 (trad. p. 203, note).

2. Par conséquent les Kāśmīriens comptent seulement deux cieux du premier *dhyāna* (ii. 41 d, iii. 2 d).

3. gzhan srid rtse mor ḥgro = *anyo bhavāgragaḥ* /

Nirvāṇa ' en cours de route ' avant d'arriver aux Akaniṣṭhas ou au *bhavāgra*. La qualité d'*akaniṣṭhaparama* et de *bhavāgraparama* implique seulement la non-production d'une nouvelle existence après que le saint a obtenu le ciel Akaniṣṭha ou le *bhavāgra*, mais non pas une naissance dans ces mêmes cieux ; de même que le Srotaāpanna, destiné à renaître au plus sept fois *(saptakṛtvaḥparama)*, peut renaître moins de sept fois. [1]

Ces cinq sont Anāgāmins parce qu'ils vont au Rūpadhatu (sauf à le dépasser) : le *rūpadhātūpaga* est de cinq sortes : Antarāparinirvāyin, Upapadyaparinirvāyin, Sābhisaṃskāraparinirvāyin, Anabhisaṃskāraparinirvāyin, Ūrdhvasrotas.

38 c. Un autre, qui va à l'Ārūpya, de quatre sortes. [2]

Il y a un autre Anāgāmin, l'*ārūpyopaga*. Etant détaché *(virakta)* à l'égard du Rūpadhātu, mourant ici, il renaît parmi les êtres de l'Ārūpya. Cet Anāgāmin est seulement de quatre sortes, *upapadyaparinirvāyin*, etc. ; car l'état intermédiaire manque dans les naissances d'Ārūpya.

Soit donc six Anāgāmins, les cinq nommés ci-dessus et l'*ārūpyaga*, en ne tenant pas compte des diverses sortes d'*ārūpyaga*.

38 d. Un autre, qui obtient ici le Nirvāṇa. [3]

Un autre obtient le Nirvāṇa ici-même, le saint « qui obtient le Nirvāṇa dans cette existence » *(dṛṣṭadharma parinirvāyin)* (vi. 41 a). C'est le septième Anāgāmin.

39 a-b. Il est dit qu'il y a neuf saints allant au Rūpadhātu, en faisant une triple distinction parmi trois [4]. [5 b]

1. Le Bhāṣya porte : *antarāparinirvāṇam* [*apy*] *ūrdhvasrotaso yujyamānaṃ paśyāmaḥ / akaniṣṭhabhavāgraparamatvaṃ tu pareṇa gatyabhāvāt / tadyathā srotaāpannasya saptakṛtvaḥparamatvam.*

Les termes *akaniṣṭhaparama* et *bhavāgraparama* sont donnés comme traditionnels *(nanu cākaniṣṭhaparama .... ity uktam).*

2. gzhan ni gzugs med ḥgro rnam bzhi = [*arūpyagaś caturthānyaḥ*]

3. gzhan ni ḥdi la mya ṅan hda = *iha nirvāpako 'paraḥ* //

4. gsum la yaṅ rnam gsum phye nas / gzugs su ñer ḥgro dgur bśad do / = [*trayasyāpi tridhā bhedād rūpopagā navoditāḥ* /]

Trois Anāgāmins, divisés chacun en trois catégories, font neuf Anāgāmins, parce qu'ils vont au Rūpadhātu.

Quels sont ces trois ? — L'Antarāparinirvāyin, l'Upapadyaparinirvāyin et l'Ūrdhvasrotas.

Comment distingue-t-on trois catégories ? — 1. D'après les comparaisons du Sūtra, il y a trois Antarāparinirvāyin qui obtiennent le Nirvāṇa, le premier, vite *(āśu)*, le second, pas vite *(anāśu)*, le troisième, après un temps *(cira)* ; 2. en ce qui regarde l'Upapadyaparinirvāyin il faut distinguer l'*upapadyaparinirvāyin* proprement dit, le *sābhisaṃskāraparinirvāyin*, l'*anabhisaṃskāraparinirvāyin* : tous trois, obtenant le Nirvāṇa après être renés, sont *upapadyaparinirvāyin* ; 3. en ce qui regarde l'Ūrdhvasrotas, il faut distinguer le *pluta*, l'*ardhapluta*, le *sarvacyuta*.

Ou bien on peut dire que ces trois Anāgāmins se divisent chacun en trois catégories suivant que le Nirvāṇa est acquis par eux vite, pas vite, après un temps.

39 c-d. Leur différence tient à la différence des actes, des facultés et des passions.[1]

La distinction de ces trois Anāgāmins, de ces neuf Anāgāmins, est due à la différence des actes, des facultés morales, des passions.

i. Les trois Anāgāmins diffèrent (a) au point de vue des actions accumulées (iv. 120) qui doivent être rétribuées soit dans l'existence intermédiaire[2] *(abhinirvṛttivedanīyakarman)*, soit dans l'existence immédiatement à venir *(upapadya :* après être rené), soit plus tard *(aparaparyāya)* [5 b] (iv. 50 b) ; (b) au point de vue de l'activité des passions *(kleśasamudācāra)*, lesquelles sont, dans l'ordre, faibles, moyennes, fortes ; (c) au point de vue des facultés morales *(indriyas)*, qui sont fortes, moyennes, faibles.

ii. Chacun des trois Anāgāmins est de trois catégories : (a) au point

1. de dag gi ni khyad par rnams / las dbaṅ ñon moṅs bye brag las = *tadviśeṣaḥ punar karmakleśendriyaviśeṣ[aṇ]āt* //

2. Sur *abhinirvṛtti* distinct de *upapatti*, iii. 40 c, vi. 3, p. 137. — Il semble que la doctrine de l'acte rétribué dans l'existence intermédiaire soit en contradiction avec la thèse de iv. 53 d (que j'ai peut-être mal comprise).

de vue des passions, comme ci-dessus (faible-faible, faible-moyen, faible-fort pour les trois catégories d'Antarāparinirvāyin, etc.), (b) au point de vue des facultés (qui sont fortes-fortes, etc.) ; (c) au point de vue des actions aussi en ce qui concerne les trois Ūrdhvasrotas : les actes ' à rétribuer plus tard ' diffèrent chez le *pluta*, l'*ardhapluta*, le *sarvacyuta*.

On a donc neuf catégories d'Anāgāmin en raison de la différence des actes, des passions et des facultés.

Mais comment le Sūtra enseigne-t-il qu'il y a sept *satpuruṣagatis*, ' sept destinées des hommes-de-bien ' ?

40 a-b. En n'établissant pas de distinction parmi les Ūrdhvasrotas, il y a sept destinées des bons. [1]

L'Ūrdhvasrotas est le saint qui a pour caractère de ' couler ' vers le haut *(ūrdhvasravaṇadharman)*.

Le Sūtra, le Gatisūtra (iii. 12), ne distinguant pas les catégories de *pluta, ardhapluta, sarvacyuta*, enseigne sept *gatis* des hommes-de-bien, à savoir trois Antarāparinirvāyins, trois Upapadyaparinirvāyins, en tout six *gatis*, et la *gati* d'Ūrdhvasrotas, septième.

Pourquoi sont-ce là les seules *satpuruṣagatis* ? [6 b] Pourquoi ne pas considérer comme telles les autres *gatis* de Śaikṣa, la destinée du Srotaāpanna et du Sakṛdāgāmin [2] ?

Ceux qui possèdent les sept *gatis*, font seulement le bien *(saty eva karmaṇi vṛttiḥ)* et ne font pas le mal ; arrivés à ces *gatis*, ils n'y retournent pas *(na punaḥ praty āgatiḥ)*. Or cette triple caractéristique n'existe pas chez les autres Śaikṣas :

1. goṅ du ḥpho ba ma phye bar / dam paḥi ḥgro ba bdun du ḥdod = *ūrdhvasrotur abhedena sapta sadgatayo matāḥ* / — Aṅguttara, iv. 70, « sept bonnes *gatis* » ou plutôt « sept *gatis* des hommes de bien » = *purisagati*. — Hiuan-tsang explique : *gati* = *vṛtti*. — Vyākhyā : *gatir utpattiḥ saṃparāya ity ete sūtre paryāyā ucyante*. — *gati* = naissance, destinée future, destinée.

2. Puisque, ajoute Hiuan-tsang, les autres Śaikṣas, pratiquant le bien, ne diffèrent pas [des Anāgāmins].

40 c-d. En raison de la pratique du bien *(sadvṛtti)* et de la non-pratique du mal, et du non-revenir là où ils sont allés. [1]

Ces sept destinées seules sont des *satpuruṣagatis.*

Il est vrai que le Sūtra dit : « Qu'est-ce qu'un homme de bien *(satpuruṣa)* ? — Celui qui est revêtu de la vue correcte d'un Śaikṣa *(śaikṣī samyagdṛṣṭi)* ..... » [2] — Il s'exprime ainsi parce que le Srotaāpanna et le Sakṛdāgāmin sont en effet des hommes-de-bien à certain point de vue : 1. ils ont acquis la discipline qui rend impossible *(akaraṇasaṃvara,* iv. 33 a-b) la commission de cinq sortes de péchés, [meurtre, vol, amour défendu, mensonge, alcool] [3] ; 2. ils ont abandonné, peut-on dire d'une manière générale, les passions mauvaises *(akuśala kleśa),* c'est-à-dire les passions du Kāmadhātu (v. 19, 52) [4]. Mais ici, dans le Sūtra des Saptasatpuruṣagati, il s'agit des saints qui sont absolument *(niḥparyāyeṇa)* des *satpuruṣa.* [5]

Il arrive qu'un Ārya, devenu Ārya dans une première naissance par l'acquisition du fruit de Srotaāpanna ou Sakṛdāgāmin, obtienne dans l'existence suivante le fruit d'Anāgāmin. On désigne cet Anāgāmin par l'expression *parivṛttajanmā anāgāmī.* — La question se pose si cet Anāgāmin est de cinq catégories, *antarāparinirvāyin,* etc. [6]

1. dam pa dam min ḥjug mi ḥjug / son pa phyir mi ḥoṅ phyir te / = [*sadasati vṛttyavṛttyor gatā apunarāgateḥ* //] ?

Vyākhyā : *yāsu gatiṣūpapannās tatra tatra caiṣām atyantam anāgamanam.*

2. Madhyama, 2, 1 ; Vibhāṣā, 175, 15. — Définition du *sappurisa,* Nettippakaraṇa, 169.

3. Mais ils peuvent pratiquer l'incontinence (ce qui suppose pensée *akuśala).* — Le Srotaāpanna observe les *śīlas,* Huber, Sūtrālaṃkāra, 221.

4. ' En général ' *(prāyeṇa)* : en fait, ils sont dégagés des passions expulsées par la ' vue ', et d'une partie des passions expulsées par ' méditation '.

5. Les ' vrais ' *satpuruṣas* ont obtenu la discipline qui empêche tout péché *(sarvapāpa)* ; ils ont abandonné toutes les passions mauvaises à abandonner par la vue *(darśana)* (comme les autres Śaikṣas) et en outre les neuf catégories de passions du Kāmadhātu à abandonner par méditation *(bhāvanā).*

6. Le Bhāṣya porte : *kiṃ punaḥ parivṛttajanmano 'py anāgāmina eṣa bhedo 'sti.* — J'ajoute la définition d'après la Vyākhyā.

41 a-b. L'Ārya qui obtient le fruit d'Anāgāmin après être rené dans le Kāmadhātu, ne va pas dans une autre sphère [1]. [7 a]

Cet Ārya, une fois obtenu le fruit d'Anāgāmin, obtient le Nirvāṇa dans cette même existence (vi. 38 b), [en raison de la violence de son dégoût *(tīvrasaṃvegatvāt)* due à l'extrême douleur du Kāmadhātu]. — Mais l'Ārya qui obtient le fruit d'Anāgāmin après être rené dans le Rūpadhātu, il va quelquefois dans l'Ārūpyadhātu, en qualité de Ūrdhvasrotas *bhavāgraparama*.

Objection. Mais Śakra s'exprime ainsi : « Puissé-je, si à la fin je tombe, renaître chez les dieux réputés sous le nom d'Akaniṣṭhas ! » — Ceci contredit votre thèse. [2]

Les Vaibhāṣikas répondent : Śakra s'exprime ainsi parce qu'il ne connaît pas le Dharma [3]. Et, si Bhagavat ne le reprend pas, c'est dans l'intention de l'encourager. [4]

41 c-d. Cet Ārya et celui qui est né dans une sphère supérieure sont incapables de modification des facultés, sont incapables de chute. [5]

1. ḥdod par tshe yoṅs gyur paḥi ḥphags / khams gzhan du ni ḥgro ba med = *kāme* [*parivṛttajanmā (āryo)*] *dhātvantaraṃ na gacchati* /

2. La Vyākhyā cite le Sūtra : Śakra dit : « Mourant ici, rené parmi les hommes, si ayant obtenu la qualité d'Arhat je n'obtiens pas le Nirvāṇa, tombé de la qualité d'Arhat à la fin de cette vie humaine *(ante mama hīyamānasya)*, je renaîtrai *(upapattir bhaviṣyati)* parmi les dieux réputés sous le nom d'Akaniṣṭhas *(ye te devā akaniṣṭhā iti viśrutāḥ)* ».

Śakra est *srotaāpanna;* il prévoit qu'il renaîtra parmi les hommes et obtiendra la qualité d'Arhat, donc d'abord celle d'Anāgāmin : il sera donc un *parivṛttajanman anāgāmin*. Donc, d'après vi. 41 a-b, il ne peut pas devenir Akaniṣṭha, c'est-à-dire ' aller dans une autre sphère '.

3. D'après le tibétain *dharmānabhijñatvāt;* d'après la Vyākhyā : *dharmalakṣaṇānabhijñatvāt;* d'après Hiuan-tsang : « parce qu'il ne connaît pas l'Abhidharma ».

4. *saṃharṣaṇīyatvāt ;* c'est-à-dire : *kāmaduḥkhaparityāgābhilāṣeṇa saṃharṣaṇīya ity abhiprāyaḥ.* — D'après Saṃghabhadra : *cyutanimittopapattiduḥkhodvignasya saṃharṣaṇīyatvāt.*

5. de daṅ goṅ mar skyes pa ni / yoṅs ñams dbaṅ po ḥpho mi bsten = *sa cordhvajaś ca naivākṣasaṃcāraparihāṇibhāk* // — Sur la transformation des facultés (foi, etc.), vi. 57 c, 58 d, 60 et suiv.

L'Ārya qui est devenu Anāgāmin en renaissant dans le Kāmadhātu *(kāme parivṛttajanmā)* et celui qui est né dans une sphère supérieure ne sont pas même capables de modifier leurs facultés *(indriyasaṃcāra)* ; comment pourraient-ils tomber *(parihāṇi)* ?

Pourquoi ne pas admettre *indriyasaṃcāra* et *parihāṇi* dans le cas de l'Ārya *parivṛttajanman*, dans le cas de l'Ārya qui est entré dans le Rūpa ou l'Ārūpya ? — Parce que ni *indriyasaṃcāra*, ni *parihāṇi*, n'ont lieu dans le cas de ces saints. — Pourquoi ? — Parce que, du fait du séjour dans deux existences *(janmāntaraparivāsena*, ou *kālāntara°)*, les facultés *(prajñā*, etc.) ont acquis un état extrême de maturité [1] *(paripakvataratva)* ; parce que le saint a acquis une personnalité favorable au chemin *(āśrayaviśeṣalābha)*.

Pourquoi le Śaikṣa non détaché du Kāmadhātu *(avītarāga)* [7 b], c'est-à-dire le Srotaāpanna et le Sakṛdāgāmin, n'est-il pas *antarāparinirvāyin* ? C'est-à-dire, pourquoi n'obtient-il pas le Nirvāṇa dans l'existence intermédiaire qui suit sa mort ?

Parce que, le chemin n'étant pas maîtrisé *(ajitatvāt)*, ce saint ne peut se le rendre présent, ne peut le réaliser *(saṃmukhībhāva)* ; et parce que ses passions *(anuśaya)* ne sont pas extrêmement faibles *(atimanda)*. Telle est notre réponse.

Les Vaibhāṣikas répondent : parce qu'il est très difficile de sortir du Kāmadhātu *(duḥsamatikrama)*. En effet, pour obtenir le Nirvāṇa, le Śaikṣa en question doit faire beaucoup de choses : 1. abandonner les passions ' mauvaises ' *(akuśala kleśa)*, c'est-à-dire les passions du Kāma ; 2. abandonner les passions ' non définies ', c'est-à-dire du Rūpa et de l'Arūpya (v. 19) ; 3. acquérir trois fruits dans le cas du Srotaāpanna, deux fruits dans le cas du Sakṛdāgāmin ; — tandis que le ' détaché ' *(vītarāga)*, c'est-à-dire l'Anāgāmin, n'a plus à obtenir qu'un fruit ; 4. franchir trois sphères. — Or un saint, dans l'existence intermédiaire, n'est pas capable de faire tout cela. [2]

1. *prajñādīnām indriyāṇāṃ niṣyandaphalapuṣṭiviśeṣād ity arthaḥ.* C'est-à-dire : parce que les *indriyas* se sont extrêmement développés par les fruits, semblables à eux-mêmes, qu'ils ont portés.

2. Doctrine différente dans Saṃmitīyanikāyaśāstra.

Nous avons vu que ' combinant, mélangeant les *dhyānas*, il va chez les Akaniṣṭhas ' (vi. 37 d). Quel *dhyāna* est d'abord ' combiné ' *(ākīryate, vyavakīryate, vyatibhidyate)* ou mélangé *(miśrīkriyate)* [1].

42 a. D'abord, combinaison du quatrième *dhyāna* [2]. [8 a]

Parce qu'il est le plus puissant *(karmaṇya)* des recueillements *(samādhi)* et le plus élevé *(agra)* des ' chemins faciles ' *(sukhā pratipad*, vi. 66 a). — Voici comment on procède.

D'après les Vaibhāṣikas, l'Arhat ou l'Anāgāmin entre dans le quatrième *dhyāna*, pur *(anāsrava)* [3] et prolongé *(prābandhika)*, c'est-à-dire constituant une série de pensées [4]. Il en sort, et rentre dans le même quatrième *dhyāna*, impur *(sāsrava)*, prolongé. Il en sort, et rentre dans le même quatrième *dhyāna*, pur, prolongé. — Il continue de même, en diminuant graduellement le nombre des pensées de chaque *dhyāna* pur, impur, pur, jusqu'au moment où, étant entré dans un *dhyāna* pur de deux pensées, il en sort pour entrer dans un *dhyāna* impur de deux pensées, qui sera suivi par un *dhyāna* pur de deux pensées. — Ceci constitue le stade préparatoire *(prayoga)* de la combinaison.

42 b. La combinaison est achevée par le mélange de moments. [5]

Les Vaibhāṣikas disent : Lorsque, à la suite d'une pensée pure, se trouve appelée une pensée impure, et que, à la suite de cette pensée impure, se trouve appelée une pensée pure : alors, par le mélange d'une pensée impure et de deux pensées pures, la combinaison *(ākiraṇa)* du *dhyāna* est achevée. — Les deux premiers moments sont

1. Le mélange consiste à « mêler le *dhyāna* pur avec deux *dhyānas* impurs » (Vyākhyā), à intercaler un ou plusieurs moments de *dhyāna* impur entre deux moments ou deux séries de moments de *dhyāna* pur.

Dans le Dharmaśarīra (Stönner, Ac. de Berlin, 1904, 1282), *vyavakīrṇabhā-[vanā]vidhāni (bhāvanāvidha*, Visuddhimagga, 122).

2. dań po bzhi la spel bar byed = [*ādau caturthākiraṇam*]

3. Sur le *dhyāna* pur et impur, viii. 6.

4. L'Aṅguttara, i. 38, connaît le *dhyāna* qui ne dure qu'un moment et le *dhyāna* prolongé. — Ci-dessus vi. 17 b, 28 c.

5. skad cig ma ni bsres pas ḥgrub = [*sidhyate kṣaṇamiśraṇāt* /]

pareils *(sadṛśa)* à l'*ānantaryamārga* (vi. 28 a), le troisième au *vimuktimārga*.

Ayant ainsi combiné le quatrième *dhyāna*, par la force de ce *dhyāna* combiné, le saint combine aussi les autres *dhyānas*.

La combinaison a lieu, d'abord, dans le Kāmadhātu [8 b]; plus tard, en cas de chute, le saint combine dans le Rūpadhātu (voir ci-dessus p. 213).

A notre avis, la combinaison d'un moment unique impur avec deux moments purs *(kṣaṇavyākiraṇa)*, est impossible à tous, excepté au Bouddha. Par conséquent la combinaison d'un *dhyāna* est achevée lorsqu'on entre, pour le temps que l'on veut, dans trois *dhyānas* prolongés *(prābandhika)*, pur, impur, pur.

A quelle fin le saint combine-t-il les *dhyānas*?

42 c-d. En vue de naissance, de béatitude et aussi par crainte des passions.[1]

C'est pour trois raisons que le saint combine les *dhyānas*: (1) l'Anāgāmin de facultés aiguës *(tīkṣṇendriya)*, en vue d'une renaissance parmi les Śuddhāvāsas et en vue de la félicité *(sukhavihāra)* en cette vie *(dṛṣṭadharma)*[2]; l'Anāgāmin de facultés molles *(mṛdvindriya)*, aussi par crainte des passions, afin d'éviter la chute *(parihāṇi)* en tenant à distance le recueillement de dégustation *(āsvādanāsaṃprayuktasamādhi*, viii. 6); (2) l'Arhat de facultés aiguës, en vue de la félicité ici-bas; l'Arhat de facultés molles, aussi par crainte des passions, afin d'éviter la chute.

Pourquoi y a-t-il cinq sortes de naissances chez les Śuddhāvāsas[3]?

1. skye daṅ gnas par bya phyir daṅ / ñon moṅs pas ni ḥjigs phyir yaṅ = [*upapattivihārārthaṃ*] *kleśabhīrutayā*[*pi ca* //]

2. Sur les *dṛṣṭadharmasukhavihāras*, voir notamment Dīgha, iii. 113, 222, Aṅguttara, v. 10, iv. 362; Kośa, ii. 4, vi. 58 b, viii. 27. — Nirvâna, 1924, p. 80.

3. Les trois premiers *dhyānas* produisent chacun trois sortes de dieux du Rūpa; le quatrième produit huit sortes de dieux: Anabhrakas, Puṇyaprasavas, Vṛhatphalas, et les cinq Śuddhāvāsikas: Avṛhas, Atapas, Sudṛśas, Sudarśanas et Akaniṣṭhas (iii. 2 c-d).

La pratique de la combinaison du quatrième *dhyāna*, décrite ci-dessus,

43 a-b. Comme elle est quintuple, il y a cinq naissances ou sortes d'existence chez les Śuddhāvāsas. [1]

La pratique *(bhāvanā)* de la combinaison est quintuple, faible, moyenne, forte, plus forte *(adhimātratara)*, la plus forte *(adhimātratama)*.

Dans la pratique faible, on se rend présentes trois pensées [2] [9 a], une pure, une impure, une pure ; dans la deuxième pratique, six pensées [3] ; dans la troisième, la quatrième, la cinquième pratique, neuf, douze, quinze pensées.

Les cinq naissances sont, dans l'ordre, le fruit de ces cinq pratiques. Elles sont produites par la force des moments impurs inclus à ces pratiques.

D'après d'autres [4], les cinq naissances ont lieu en raison de la prédominance *(ādhikya)* des diverses facultés : Avṛhas, par la prédominance de la foi .... Akaniṣṭhas par la prédominance de la *prajñā*.

43 c-d. L'Anāgāmin qui a acquis le *nirodha* est considéré comme *kāyasākṣin*. [5]

1. de ni rnam pa lṅa yi phyir / gnas gtsaṅ skye ba lṅa kho na = [*tat pañcadheti pañcaiva śuddhāvāsopapattayaḥ* /]

2. *tasya pudgalasya tāvatī śaktiḥ* (Vyākhyā). — Telle personne ne peut en faire davantage.

3. « pur, impur, pur : trois pensées ; ensuite : pur, impur, pur, trois autres pensées » (Vyākhyā), et ainsi de suite.

4. Opinion de Śrīlābha (Vyākhyā). — La quatrième des six opinions exposées dans Vibhāṣā, 175, 15.

5. ḥgog pa thob paḥi phyir mi ḥoṅs / lus kyis mṅon sum byed par ḥdod = [*anāgāmī mataḥ kāyasākṣī nirodhalābhataḥ* //] — Mais l'ordre des mots, d'après Paramārtha, est bien l'ordre que donne le tibétain ; d'après le Bhāṣya : *nirodhalābhy anāgāmī kāyasākṣī*.

Sur la *nirodhasamāpatti*, aux références indiquées, ii. 43 (trad. p. 203 et suiv.), ajouter iv. 54, vi. 63, 64 a, viii. 33 a, et Visuddhimagga, 702-709 : « On ne peut pas dire que ce recueillement soit *saṃskṛta* ou *asaṃskṛta*, conditionné ou inconditionné, *laukika* ou *lokottara*, mondain ou supramondain, parce qu'il n'existe pas en soi *(sabhāvato n'atthitāya)* ». — Ce recueillement, d'après les Uttarāpathakas

Celui en qui est la possession de la *saṃjñāveditanirodhasamāpatti* ‘ recueillement de cessation ’ est dit ‘ qui a acquis le *nirodha* ’.

L'Anāgāmin, quel qu'il soit, qui a acquis le *nirodha* — comme il a, par le corps vu l'absence de pensée, immédiatement éprouvé *(sākṣātkaroti)* un *dharma* semblable au Nirvāṇa, à savoir la *nirodhasamāpatti* — est appelé *kāyasākṣin,* témoin corporel.

Comment éprouve-t-il immédiatement par le corps seul ? — Parce que, en l'absence de pensée, cette immédiate perception *(sākṣātkriyā)* a lieu en dépendance, en raison du corps. — Telle est la théorie des Vaibhāṣikas. [9 b]

Mais voici comment nous expliquerons avec les Sautrāntikas. Lorsque le saint sort de la *nirodhasamāpatti,* dès qu'il pense : « Oh ! ce recueillement de *nirodha* est calme comme le Nirvāṇa ! », il acquiert un calme du corps conscient (c'est-à-dire du corps dans lequel le *vijñāna* a repris naissance : *savijñānakakāya*) jamais acquis auparavant. De la sorte, il perçoit directement par le corps le calme [du *nirodha*] : en vertu de deux actes de perception *(sākṣātkaraṇa),* — le premier, acquisition *(prāpti)* pendant le recueillement d'un corps conforme au *nirodha,* — le second, à la sortie du recueillement, connaissance qui prend conscience de l'état du corps. Car on appelle ‘ perception ’, *sākṣātkriyā,* le fait de ‘ se rendre présent ’ *(pratyakṣīkāra)* [1]. Il y a *sākṣātkriyā* lorsque l'on constate le calme du corps redevenu conscient ; et, de cette constatation, il résulte que ce calme a été acquis pendant que le corps était inconscient. [2]

et les Andhakas, est « inconditionné » (Kathāvatthu, vi. 5). — Ci-dessous p. 225, n. 3.

Sur le *kāyasakkhin,* Aṅguttara, iv. 451 (nécessairement un Arhat), Puggalapaññatti, 14, Visuddhimagga, 93, 659 (intéressant).

1. Bhāṣya, avec les mots non confirmés par la Vyākhyā entre parenthèses : *yo hi kaścid anāgāmī* [*nirodhaṃ prāpnoti sa nirvāṇasadṛśasya dharmasya*] *kāyena sākṣātkaraṇāt* [*kāyasākṣīty ucyate*] / *kathaṃ kāyenaiva* [*sākṣātkaraṇam*] / *cittābhāvāt kāyāśrayotpatteḥ* // *evaṃ tu bhavitavyam* / [*yato nirodhād utthāya aho bata nirvāṇasadṛśā nirodhasamāpattiḥ śāntā ceti manyate alabdhapūrvāṃ*] *savijñānakakāyaśānti*[*ṃ sa pratilabhate*] / [*evaṃ tacchāntiṃ sa kāyena sākṣātkaroti*] *prāptijñānasākṣātkriyābhyām* / *pratyakṣīkāro hi sākṣātkriyā* //

2. Hiuan-tsang : Ce saint, en sortant de la *nirodhasamāpatti,* obtient un

D'après le Sūtra, dix-huit Śaikṣas [1]. Pourquoi le *kāyasākṣin* n'y est-il pas mentionné comme une espèce de Śaikṣa ? — Parce que la qualité de *kāyasākṣin* n'est pas une cause de la qualité de Śaikṣa.

Quelles sont les causes de cette seconde qualité ? — Les trois *śikṣās*, ou disciplines, pratiques, *adhiśīlam, adhicittam, adhiprajñam* [2], qui constituent le chemin, et le fruit des trois *śikṣās*, c'est-à-dire la ' disconnexion ' *(visaṃyoga)* (i. 6 a, ii. 55 d). C'est en raison de la diversité des *śikṣās* et de leur fruit que l'on distingue les Śaikṣas. Or le recueillement de *nirodha* n'est ni *śikṣā*, n'étant pas chemin d'abandon *(prahāṇamārga)*, ni fruit de *śikṣā*, n'étant pas disconnexion [3]. Par conséquent un saint, par le fait qu'il possède le recueillement de *nirodha*, n'est pas nommé comme une espèce de Śaikṣa.

Nous avons dénombré les Anāgāmins en gros : « Il y en a cinq

calme du corps [redevenu] conscient, tel qu'il ne l'avait pas acquis avant cette *samāpatti ;* et il pense : « Cette *nirodhasamāpatti* est très calme et tout à fait pareille au Nirvāna ». De la sorte il perçoit immédiatement *(sākṣātkaroti)* le calme du corps [sorti de la *samāpatti*] et est donc nommé *kāyasākṣin*, car, en raison de la possession [du calme du corps, au cours de la *samāpatti*], et en raison de la connaissance [du calme du corps, une fois sorti de *samāpatti*], il perçoit immédiatement le calme du corps. [9 b 1-3]

1. Sur le Śaikṣa et les Śikṣās, ci-dessous p. 230.

2. Mahāvyutpatti, 36, *trīṇi śikṣāṇi, adhiśīlam, adhicittam, adhiprajñā ;* Dharmasaṃgraha, 140, *tisraḥ śikṣāḥ, adhicittaśikṣā adhiśīlaśikṣā adhiprajñāśikṣā ca ;* Dīgha, iii. 219, *tisso sikkhā, adhisīla, adhicitta, adhipaññasikkhā ;* Aṅguttara, i. 235, ii. 194, iii. 444. Le Visuddhimagga n'est qu'un commentaire de Saṃyutta, i. 13 : *sīle patiṭṭhāya ... cittaṃ paññaṃ ca bhāvayaṃ ...* (p. 4 : *sīlena adhisīlasikkhā pakāsitā hoti, samādhinā adhicittasikkhā, paññāya adhipaññāsikkhā) ;* Childers, *sikkhāttaya ;* Schiefner, Mélanges Asiatiques, viii. 572.

Voir Kośa, vi. 45 b, viii. 1. Les lectures correctes sont *adhiśīlaṃ śikṣā, adhicittaṃ śikṣā, adhiprajñaṃ śikṣā*, comme on peut s'en assurer vi. p. 230-231 et Dharmasaṃgīti citée Śikṣāsamuccaya, 119, 14.

3. Le canon hésite sur la place de la *nirodhasamāpatti* dans le chemin, sur son utilité pour la destruction des vices *(āsava)* : Majjhima, i. 455, iii. 28, Dīgha, i. 184, Aṅguttara, iv. 426. — On sait qu'elle s'ajoute, neuvième, aux *dhyānas* et *ārūpyas* (Mahāvyutpatti, 68, 7 : *navānupūrvavihārasamāpattiḥ*, Dīgha, iii. 266 : *nava anupubbanirodhā) ;* elle est le huitième *vimokṣa*.

qui vont au Rūpadhātu », « un autre, quadruple, va à l'Ārūpyadhātu ; un autre obtient ici le Nirvāṇa » (vi. 38 c-d) ; mais, à entrer dans le détail, on arrive à un chiffre fort élevé comme va le montrer l'examen d'une sorte d'Anāgāmin, la première sorte, l'Antarāparinirvāyin.

L'Antarāparinirvāyin, (1) au point de vue des facultés *(indriya)*, est de trois espèces, de facultés aiguës, moyennes, faibles ; (2) au point de vue de la terre *(bhūmi)*, de quatre espèces, suivant qu'il a pour point d'appui tel ou tel *dhyāna* [Il s'agit d'un Anāgāmin qui va au Rūpa *(rūpopaga)*] ; (3) au point de vue de la famille *(gotra)*, de six espèces : *parihāṇadharman, cetanādharman, anurakṣaṇādharman, sthitākampya, prativedhanādharman, akopyadharman* (vi. 58 c) ; (4) au point de vue du lieu, de seize espèces : les lieux *(sthāna)* vers lesquels il va entrer comme être intermédiaire, sont les seize[1] cieux, des Brahmakāyikas [10 a] aux Akaniṣṭhas ; (5) au point de vue du détachement des diverses terres, de trente-six espèces : l'Antarāparinirvāyin peut être 1. ' lié de tous les liens du Rūpadhātu ' *(rūpadhātau sakalabandhana)* ; 2-9. être détaché d'une catégorie .... de huit catégories des passions du premier *dhyāna* ; 10. il peut être lié de tous les liens du deuxième *dhyāna* ; 11-18 être délivré de huit catégories des passions du deuxième *dhyāna* ... On a donc quatre groupes de neuf Antarāparinirvāyins. Ne comptons pas le saint délivré de la neuvième catégorie des passions du quatrième *dhyāna*, qui est ' lié de tous les liens de l'Ārūpyadhātu ' : puisqu'il s'agit de l'Antarāparinirvāyin, donc d'un Anāgāmin ' qui va au Rūpadhātu ', puisque l'existence intermédiaire n'existe pas au dessus du Rūpadhātu.

Donc, en tenant compte de ces divers éléments de distinction, lieux, *gotras*, détachement, facultés, on obtient le total de 2592 sortes d'Antarāparinirvāyins.

Pour chaque lieu (par exemple *brahmapurohita)*, six *gotras*. Pour

1. Les Vaibhāṣikas nient que le Mahābrahmaloka soit un ciel à part (iii. 2 d) ; les Bahirdeśakas, les Non-kaśmīriens, le reconnaissent comme un ciel à part, mais admettent que les Āryas n'y entrent pas (vi. 38 a-b).

chacun de ces *gotras*, neuf saints : celui qui est lié de tous les liens, ... celui qui est détaché des liens quant à huit catégories de passions : cela fait six ' ennéades ', soit cinquante-quatre. Si on multiplie ce nombre par le nombre des lieux, c'est-à-dire seize, on a huit cent soixante-quatre. En tenant compte de la distinction des facultés, trois fois huit cent soixante-quatre ou deux mille cinq cent quatre-vingt-douze.

En vue d'obtenir une distribution uniforme de neuf saints par *dhyāna (samagaṇanārtham)*, on considère comme ' lié de tous les liens ' du *dhyāna* supérieur, le saint qui est détaché de la neuvième catégorie du *dhyāna* inférieur.

Tel l'Antarāparinirvāyin, tels les autres, l'Upapadyaparinirvāyin.... l'Ūrdhvasrotas. On a donc, pour les Anāgāmins ' qui vont au Rūpadhātu ', 5 × 2592 = 12960. — De même on calculera le nombre d'espèces de l'Anāgāmin qui va à l'Ārūpya. [10 b]

44 a-b. Jusqu'au moment où il détruit la huitième partie du *bhavāgra*, il est candidat à la qualité d'Arhat. [1]

Nous parlons de l'Anāgāmin. A partir du moment où il se détache de la première catégorie des passions du premier *dhyāna*, jusqu'au moment où il abandonne la huitième catégorie des passions du *bhavāgra (naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana)*, l'Anāgāmin est candidat au fruit d'Arhat *(arhatphalapratipannaka)*.

44 c. Aussi dans le neuvième chemin d'abandon. [2]

Placé dans le chemin d'abandon *(ānantaryamārga)* (vi, 28 a) qui fait abandonner la neuvième catégorie des passions du *bhāvagra*, il est encore candidat au fruit d'Arhat.

44 d. Ce chemin est le semblable-au-diamant. [3]

1. srid rtseḥi bar cha brgyad zad pa / dgra bcom ñid la zhugs pa yin = *ābhavāgrāṣṭabhāgakṣid arhattve pratipannakaḥ* /
2. dgu baḥi bar chad med lam yaṅ = [*ānantarye 'pi navame*]
3. de ni rdo rje lta bu yin = [*sa tu vajropamaḥ (smṛtaḥ)*]. — (Mais plutôt :

Ce neuvième chemin, briseur de tous les *anuśayas (sarvānuśayabhedin)*, reçoit le nom de ' recueillement semblable au diamant ' *(vajropamasamādhi)*. A la vérité, il ne brise pas tous les *anuśayas* parce que beaucoup sont déjà brisés : mais il a la puissance de les briser tous, étant le plus puissant de tous les chemins d'abandon *(ānantaryamārgas)*.

Il y a beaucoup de sortes de *vajropamasamādhi*.

L'ascète peut le produire en pénétrant dans divers états de recueillement, exactement en s'appuyant sur une des neuf terres, *anāgamya*, *dhyānāntara*, quatre *dhyānas*, trois *ārūpyas*. [11 a]

i. Produits en s'appuyant sur l'*anāgamya (anāgamyasaṃgṛhīta)*[1], huit *vajropamasamādhis* associés à chacun des quatre aspects de l'*anvayajñāna* de *duḥkha* et à chacun des quatre aspects de l'*anvayajñāna* de *samudaya*, ces *anvayajñānas* portant respectivement sur le *duḥkha* et le *samudaya* du *bhavāgra*. (vii. 13 a)

Huit *vajropamasamādhis* associés à chacun des quatre aspects du *dharmajñāna* de *nirodha*, à chacun des quatre aspects du *dharmajñāna* de *mārga*. (D'après le principe vii. 9).

Quatre *vajropamasamādhis* associés à chacun des quatre aspects de l'*anvayajñāna* de *nirodha* portant sur le premier *dhyāna ;* et ainsi de suite jusque : quatre *vajropamasamādhis* associés à chacun des quatre aspects de l'*anvayajñāna* de *nirodha* portant sur le *bhavāgra*.

Quatre *vajropamasamādhis* associés à chacun des quatre aspects de l'*anvayajñāna* de *mārga*, parce que le *mārga-anvayajñāna* a

sa tu vajropamaḥ saha / tatkṣayāptyā kṣayajñānam). — Paramārtha : « Il est nommé recueillement de Vajra ».

Vajropamasamādhi, Mahāvyutpatti, 21, 55 ; Kośa, iii. 53 b-d, vi. 77, viii. 28 ; Sūtrālaṃkāra, xiv. 45 ; Pañcakrama, iii. 60, 67, vi. 26. — Dans Puggalapaññatti, 30, le saint qui détruit les passions est *vajiropamacitta :* « De même qu'il n'y a point de gemme ou de pierre que ne brise le diamant .... ». — On peut signaler aussi le *ñāṇavajira* de Netti, 112. — *vajrasamādhi*, Religieux éminents, p. 153. — On sait l'abus que le Bouddhisme fera de *vajra*.

1. *maulaṃ dhyānam anāgamya apraviśya utpadyata ity anāgamyam* (Vyākhyā). — Voir vi. 47 c ; viii. 22 c ; v. 66.

un domaine universel. [Il n'y a pas lieu, comme pour le *nirodhānvayajñāna* de distinguer les terres].

On a donc, s'appuyant sur la terre *anāgamya*, cinquante-deux *vajropamasamādhis* en raison de la distinction des aspects et des objets des *jñānas* et *anvayajñānas*.

ii. Même calcul en ce qui regarde les *vajropamasamādhis* produits en s'appuyant sur les autres terres jusque, et y compris, le quatrième *dhyāna*.

iii. Pour les *vajropamasamādhis* produits en s'appuyant sur les trois premiers *ārūpyas*, on a, dans l'ordre, vingt-huit, vingt-quatre et vingt.

1. Le *dharmajñāna* y manque ; 2. l'*anvayajñāna* ayant pour objet le *nirodha* d'une terre inférieure y manque aussi (viii. 21) ; 3. l'*anvayajñāna* y existe ayant pour objet le chemin qui s'oppose à une terre inférieure, en raison de la qualité de cause qu'ont entre eux les chemins (ii. 52 c).

Certains Ābhidhārmikas soutiennent que l'*anvayajñāna* de *mārga* ne porte pas sur toutes les terres à la fois, mais qu'il faut distinguer les diverses terres, comme pour l'*anvayajñāna* de *nirodha* : dans cette théorie, il faut ajouter vingt-huit au calcul des *vajropamasamādhis* qui s'appuient sur l'*anāgamya*, etc. [11 b]. Pour les *ārūpyas*, on a quarante, trente-deux et vingt-quatre.

En tenant compte des familles (*gotra*, vi. 58 c), des facultés (*indriyas*), on obtient des chiffres plus élevés. [1]

Nous avons vu que la neuvième catégorie du *bhavāgra* est abandonnée par le Vajropamasamādhi.

1. Hiuan-tsang ajoute (11 b 2-11 b 6) : D'après d'autres maîtres, les *vajropamasamādhis* obtenus par l'*anāgamya*, en raison de la distinction des aspects et des objets des *jñānas*, sont au nombre de cent-soixante-quatre. En effet, l'*anvayajñāna* de *nirodha* porte sur le *nirodha* de huit terres et en général et en particulier ; et on doit tenir compte des quatre aspects. On doit donc ajouter cent et douze au calcul des premiers maîtres. — De même pour le *dhyānāntara* et les *dhyānas*. Pour les *ārūpyas*, on a cinquante-deux, trente-six et vingt-quatre. Longue discussion dans la Vyākhyā.

44 d-**45** a. Avec l'acquisition de la destruction de cette catégorie, la ' connaissance de la destruction '.[1]

Au moment où le saint acquiert *(prāptyā saha)* la destruction de la neuvième catégorie, naît la ' connaissance de la destruction ' *(kṣayajñāna)*. — Immédiatement après le Vajropamasamādhi, dernier chemin d'abandon *(ānantaryamārga)*, naît le dernier chemin de délivrance *(vimuktimārga)*. C'est pourquoi ce chemin de délivrance, naissant en même temps *(sahajāta)* que l'acquisition de la destruction de tous les vices *(āsravas)*, est la première connaissance de la destruction qui naisse, est donc appelé *kṣayajñāna* [en supprimant le mot du milieu : *kṣayaprathamajñāna*].

45 b. Alors le saint est Aśaikṣa, est Arhat.[2]

Le candidat à la qualité d'Arhat, lorsque cette connaissance est née [12 a], a acquis le fruit d'Aśaikṣa, le fruit d'Arhat : il n'a plus à s'appliquer *(śikṣ)* en vue d'un autre fruit ; il est donc Aśaikṣa. Pour la même raison, ayant achevé sa tâche en ce qui le concerne lui-même, il est qualifié *(arhattva)* pour faire le bien d'autrui *(parārthakaraṇa)* ; il est digne de recevoir le culte *(pūjārha)* de tous les êtres encore soumis au désir *(sarāga)*.

Du fait que l'on définit l'Arhat comme Aśaikṣa, il résulte que les sept autres saints, quatre candidats et trois résidents, sont des Śaikṣas.

Pourquoi sont-ils des Śaikṣas ? — Parce qu'ils ont pour nature de s'appliquer toujours aux trois *śikṣās*[3] en vue de la destruction des

1. de zad thob dań (*ou* par) zad pa śes = [*saha* // *tatkṣayāptyā kṣayajñānam*].

Paramārtha : Par l'obtention du *nirodha* du neuvième, connaissance du *kṣaya*.

Sur *kṣayajñāna*, vii. 4, 7, 12, 43 ; avec l'*anutpādajñāna* constitue la Bodhi, vi. 67 ; se confond avec le *samyagvimuktijñāna*, vi. 75, 76, avec l'*āsravakṣayābhijñā*, vii. 42, viii. 20.

2. de thse de mi slob dgra bcom = [*aśaikṣo 'rhann asau tadā* /] — Paramārtha : Aśaikṣa, Arhat.

3. *nityaṃ śikṣaṇaśīlāḥ*. — *śikṣā śīlam esām iti śaikṣāḥ*, d'après Pāṇini, iv. 4, 62.

vices *(āsrava)*. Ces trois *śikṣās*, à savoir *adhiśīlaṃ śikṣā* [1], *adhicittaṃ śikṣā* [2], *adhiprajñaṃ śikṣā* [3], sont de leur nature moralité, recueillement *(samādhi)* et connaissance spéculative *(prajñā)*.

Mais, d'après cette définition, le Pṛthagjana pourra être Śaikṣa ? — Non, parce qu'il ne discerne pas exactement *(aprajñāna)* les vérités ; parce qu'il est susceptible de perdre complètement les *śikṣās* acquises. [4]

C'est pourquoi, en vue d'affirmer que celui qui s'applique exclusivement est Śaikṣa, et de nier que celui qui abandonne la *śikṣā* soit Śaikṣa, Bhagavat répète : « Ô Śīvaka [5], celui qui s'applique à ce à quoi il doit s'appliquer, celui-là seul je l'appelle Śaikṣa. » [6]

Mais comment peut-on dire que l'Ārya, lorsqu'il se trouve dans l'état normal *(prakṛtiṣṭha)* [12 b] et non pas en recueillement, ait pour nature de s'appliquer ? — En raison de son intention ; comme le voyageur qui s'arrête un moment est néanmoins un voyageur. Ou parce que les possessions de la moralité, du recueillement et de la *prajñā*, lui restent attachées même quand il est dans l'état normal.

Quels sont les *dharmas* qualifiés *śaikṣa* ? [7] — Les *dharmas* conditionnés *(saṃskṛta)* purs *(anāsrava)* du Śaikṣa. — De même les

1. En effet, il observe les règles *(śikṣā)* du Vinaya. — Mahāvagga, i. 36, 8. *śīle śikṣā adhiśīlaṃ śikṣā .... prajñāyāṃ śikṣā adhiprajñaṃ śikṣā*, Pāṇini, ii. 1, 16 ; ci-dessus p. 225 n. 2.

2. Voir viii. 1.

3. La Vyākhyā cite le Sūtra : *adhiprajñaṃ śikṣā katamā | idaṃ duḥkham iti yathābhūtaṃ prajānāti.* (Comparer Saṃyutta, v. 229, Aṅguttara, i. 235 ; Kośa viii. 1). — « Cela, ô Bhikṣus, est vu qui est vu par la pure *(ārya) prajñā* ».

4. *punar apaśikṣaṇāt = yatra śikṣitaḥ śīlādiṣu tatra punar apaśikṣaṇāt :* le Pṛthagjana peut perdre la discipline de Prātimokṣa (iv. 16), la chaleur (vi. 17), etc. — L'Ārya, le Śaikṣa peut perdre certains *dharmas*, mais il n'arrive pas que les trois *śikṣās* lui manquent.

5. Paramārtha transcrit Śīvaka ; Hiuan-tsang traduit *tan p'a*, calme-crainte ; le tibétain traduit *zhe byed*.

6. D'après la version de Hiuan-tsang ; Paramārtha : « Celui qui s'applique aux trois *śikṣās*, parce qu'il s'applique aux trois *śikṣās*, on le nomme Śaikṣa ». Le tibétain : « parce qu'il s'applique aux *śikṣās*, pour cette raison il est nommé Śaikṣa ».

7. Dhammasaṅgaṇi, 1015.

dharmas qualifiés *aśaikṣa* sont les *dharmas* conditionnés purs de l'Aśaikṣa.

Pourquoi le Nirvāṇa, l'inconditionné, n'est-il pas un *śaikṣa ?* [1] — Parce que l'Aśaikṣa et le Pṛthagjana en sont munis *(tadyogāt)*. Le Pṛthagjana est muni *(yujyate)* d'un Nirvāṇa obtenu par un chemin mondain. [2]

Pourquoi le Nirvāṇa n'est-il pas *aśaikṣa ?* — Parce que le Śaikṣa et le Pṛthagjana en sont munis.

Les quatre candidats et les quatre résidents, ce sont les huit saints, ou *āryapudgala :* depuis ' celui qui est en marche *(pratipanna)* pour la réalisation du fruit de Srotaāpanna ' et le Srotaāpanna, jusqu'à ' celui qui est en marche pour la réalisation du fruit d'Arhat ' et l'Arhat.

Huit à considérer les noms, mais, en fait, seulement cinq, à savoir le premier candidat *(pratipannaka)*, c'est-à-dire l'homme qui se trouve dans le chemin de la vue des vérités *(darśanamārga)*, et les quatre résidents *(phalastha)*. En effet, les trois derniers candidats se confondent avec les trois premiers résidents.

Ceci doit s'entendre du cas où l'ascète obtient dans l'ordre les quatre fruits *(anupūrvādhigama = anupūrveṇa catuḥphala-prāpti)*. En effet, le *bhūyovītarāga* et le *kāmavītarāga*, qui ont respectivement abandonné six catégories, neuf catégories des passions du Kāmadhātu avant d'entrer dans le *darśanamārga*, sont, dans le *darśanamārga*, des candidats aux fruits de Sakṛdāgāmin et d'Anāgāmin, sans être des Srotaāpannas et des Sakṛdāgāmins. Ici le candidat au fruit supérieur ne se confond pas avec le résident du fruit inférieur. (vi. 30)

Nous avons dit que le chemin de méditation *(bhāvanāmārga)* est de deux espèces, mondain ou impur, supramondain ou pur (vi. 1 c-

1. Le Nirvāṇa acquis *(prāpta)* par un Śaikṣa n'est pas dit *śaikṣa :* seuls sont *śaikṣa* les *saṃskṛtas* (ii. 38 a). — Dhammasaṅgaṇi, 1017.

2. [Excepté lorsqu'il est *sakalabandhana*, chargé de tous les liens. Il semble qu'on traduirait mieux : « Parce que le Pṛthagjana peut être muni du Nirvāṇa ».]

d). Par quelle sorte de *bhāvanāmārga* le Śaikṣa se détache-t-il des diverses terres ? [13 a]

45 c-d. Détachement du *bhavāgra* par le chemin supramondain. [1]

Et non pas par le chemin mondain. En effet, (1) il n'y a pas de chemin mondain supérieur au *bhavāgra* [On se détache d'une terre par le chemin mondain d'une terre supérieure ; or le *bhavāgra* est la terre la plus élevée] ; (2) le chemin mondain d'une certaine terre ne peut s'opposer à cette même terre, parce que les passions de cette terre s'attachent à ce chemin *(tatkleśānuśayitatvāt)*.

Étant donné qu'une passion s'attache à un chemin, cette passion ne peut être expulsée par ce chemin ; étant donné qu'un chemin s'oppose à une passion, il est certain que cette passion ne s'attache pas à ce chemin.

45 d. Détachement des autres terres de deux manières. [2]

On se détache des huit autres terres, le *bhavāgra* excepté, soit par le chemin mondain, soit par le chemin supramondain.

46 a-b. Pour l'Ārya qui se détache par le chemin mondain, les acquisitions de la disconnexion sont des deux sortes. [3]

L'Ārya qui se détache des huit premières terres (Kāmadhātu, *dhyānas*, trois *ārūpyas)* par le chemin mondain, obtient ' séparation ', ' disconnexion ' *(visaṃyoga)* d'avec les passions de ces terres ; en d'autres termes, il acquiert la *prāpti*, la possession du *pratisaṃkhyānirodha* de ces passions (ii. 55 a). [13 b]

Cette possession est mondaine et supramondaine.

1. ḥjig rten ḥdas kyi srid rtse las / chags bral = *lokottareṇa vairāgyam bhavāgrāt*. — v. 6 a-c, viii. 20.

2. gzhan las rnam pa gñis = *anyato dvidhā* /

3. ḥjig rten pa yis chags bral baḥi / ḥphags la bral baḥi thob rnam gnis = *laukikenāryavairāgye visaṃyogāptayo dvidhā* //

Voir ii. 38 b, trad. p. 189, note 1.

46 c. D'après d'autres maîtres, s'il se détache par le chemin supramondain, de même.[1]

D'autres maîtres disent que, dans le cas aussi où l'Ārya se détache par le chemin supramondain, l'acquisition de la disconnexion est double. — Pourquoi ?

46 d. Car, même quand la disconnexion pure est perdue, l'Ārya n'est pas muni des passions.[2]

Admettons un instant, disent ces autres maîtres, que, lorsque l'Ārya se détache par le chemin supramondain ou *ārya*, il n'a pas possession mondaine de la disconnexion. Dans cette hypothèse, soit un Ārya qui, par le chemin *ārya*, se détache de l'*ākiñcanyāyatana* ; qui ensuite, s'appuyant sur un *dhyāna* (d'après vi. 61 c-d), transforme, c'est-à-dire aiguise *(saṃcarati)* ses facultés *(indriya)*. Cet Ārya — par le fait qu'il abandonne les chemins antérieurement acquis, [à savoir les chemins d'Ārūpya en relation avec les facultés molles, *mṛdvindriyasaṃgṛhīta*] ; par le fait qu'il possède seulement le chemin du fruit d'Anāgāmin, en relation avec les facultés aiguës — ne se trouvera plus en possession de la disconnexion d'avec les passions d'Ārūpya ; et, cette disconnexion étant perdue, il sera muni de ces passions.

47 a-b. Mais, s'il n'est pas muni de ces passions, c'est comme le saint à demi délivré du *bhavāgra*, comme la personne qui renaît en haut.[3]

Il n'y a pas pour cet Ārya acquisition mondaine de la disconnexion ; néanmoins cet Ārya n'est pas muni des dites passions.

De même, le saint qui est délivré de la moitié des catégories de passions du *bhavāgra*, ne possède certainement pas une acquisition

1. kha cig ḥjig rten ḥdas kyis kyaṅ = *kecil lokottareṇāpi*
2. btaṅ la ñon moṅs mi ldan phyir = *tyakte kleśāsamanvayāt* //
Voir vi. 61 d-62 b.
3. srid rtseḥi phyed las rnam grol daṅ / goṅ du skyes pa bzhin mi ldan = *bhavāgrārdhavimuktordhvajātavat tv asamanvayaḥ* /

mondaine de la disconnexion d'avec ces catégories, — puisque seul le chemin supramondain ou *ārya* détruit les passions du *bhavāgra*. Supposons que ce saint, aiguisant ses facultés en s'appuyant sur un *dhyāna*, abandonne l'acquisition supramondaine de la disconnexion d'avec ces passions de *bhavāgra* : [14 a] vous-même reconnaissez que, néanmoins, il n'est pas muni de ces passions.

De même, un Pṛthagjana naît au-dessus du premier *dhyāna*, dans le deuxième *dhyāna*, etc. Par le fait qu'il passe dans le deuxième *dhyāna* (changement de *bhūmi*, *bhūmisaṃcāra*, voir vi. 21 c), il perd l'acquisition de la disconnexion d'avec les passions du Kāmadhātu ; néanmoins vous admettez qu'il n'est pas muni de ces passions. [1]

Donc l'argument des autres maîtres n'est pas démonstratif. [2]

Au moyen de quelle terre obtient-on le détachement des différentes terres ?

47 c-d. On se détache de toutes les terres au moyen de l'*anāgamya* pur. [3]

1. On prend comme exemple le Pṛthagjana, parce que l'Ārya a acquis la *prāpti* mondaine et supramondaine de la disconnexion d'avec le Kāmadhātu. Quand il renaît dans le deuxième *dhyāna*, la première disparaît, non la seconde.

2. Hiuan-tsang ajoute : Comme on a dit que l'Ārya, se détachant par les deux chemins des passions de huit terres à abandonner par *bhāvanā*, obtient les deux sortes de *prāptis* de la disconnexion d'avec ces passions — il s'ensuit que le Pṛthagjana, qui n'emploie que le chemin impur, n'acquiert que la *prāpti* impure ; il s'ensuit que l'Ārya, étant donné que le seul chemin pur permet de se détacher des passions à abandonner par *darśana* et des passions de la neuvième terre à abandonner par *bhāvanā*, obtient la seule *prāpti* pure de la disconnexion d'avec ces passions.

3. zag med mi lcogs med pa yis / thams cad las ni ḥdod chags ḥbral = *anāsraveṇa vairāgyam anāgamyena sarvataḥ* /

sarvatas = de toutes les terres = de la terre où se trouve l'ascète, d'une terre inférieure, d'une terre supérieure.

anāgamya, viii. 22 a. — Les recueillements fondamentaux *(maula)*, à savoir les quatre recueillements de Rūpa ou quatre *dhyānas* et les quatre *ārūpyas*, ont un vestibule ou recueillement liminaire, *sāmantaka*. Le *sāmantaka* du premier *dhyāna* porte le nom d'*anāgamya*, voir ci-dessus p. 228, n. 1.

anāgamya pur = l'*anāgamya* dans lequel l'ascète produit une pensée, un

De toutes les terres jusqu'au *bhavāgra*.[1]

chemin exempt des *āsravas*, *satkāyadṛṣṭi*, etc. = chemin pur produit dans l'*anāgamya*.

L'ancien Abhidhamma enseigne que l'ascète détruit les passions *(āsava)*, c'est-à-dire se détache de toutes les terres, en s'appuyant sur (c'est-à-dire en produisant la *prajñā* éliminatrice des passions dans) sept recueillements (4 *dhyānas*, 3 *ārūpyas*), Aṅguttara, iv. 422 à corriger d'après iv. 426 (le quatrième *ārūpya* est exclu comme dans Kośa, ci-dessous 238, n. 3).

La théorie de l'*anāgamya* et de son emploi dans le 'détachement' *(vairāgya)* repose sur cette idée que l'ascète ne peut entrer dans un *dhyāna* sans s'être débarrassé des passions de la terre inférieure, et qu'il ne peut, dans cette même terre inférieure, se débarrasser des dites passions : d'où la nécessité d'un recueillement liminaire.

1. Hiuan-tsang réunit en une kārikā 47 c-d (deux pādas), 48 d (un pāda), et ajoute un quatrième pāda :

« Par le chemin pur d'Anāgamya, détachement de toutes les terres ; par les autres huit, détachement de sa terre et d'une terre supérieure ; par le chemin impur, détachement de la terre immédiatement inférieure ». [Bhāṣya du dernier pāda, 14 b 1-3].

Bhāṣya [14 b 3] : En s'appuyant sur les *sāmantakas*, on se détache des terres inférieures. De même que les *ānantaryamārgas* s'appuient sur les *sāmantakas*, est-ce le cas pour les *vimuktimārgas ?*

De 48 a-c, ajoutant un premier pāda, il fait la kārikā suivante.

Kārikā. Les *sāmantakas* détachent des terres inférieures ; le dernier *vimuktimārga* de trois naît du *mūla* ou du *sāmantaka ;* pour les terres supérieures, du seul *mūla*.

Bhāṣya. Il y a huit *sāmantakas* pouvant servir de point d'appui au chemin. Il y a neuf terres dont on doit se détacher. Les trois premiers *sāmantakas* détachent des trois terres qui leur sont respectivement inférieures (c'est-à-dire : Les trois premiers *sāmantakas* servent de point d'appui à un chemin qui détache des trois terres ...). L'ascète avant de réaliser la neuvième *vimuktimārga*, ou bien entre dans le *mūla dhyāna*, ou bien reste dans le *sāmantaka*. Les cinq *sāmantakas* supérieurs détachent des terres qui leur sont respectivement inférieures. Avant de réaliser le neuvième *vimuktimārga*, l'ascète entre nécessairement dans le *mūla* et ne reste pas dans le *sāmantaka ;* car, tandis que, pour ces cinq *sāmantakas*, le *mūla* et le *sāmantaka* ont également *upekṣendriya* [15 a], le *mūla* et le *sāmantaka* ont un *vedanendriya* différent dans les trois premiers *dhyānas*. Quelques ascètes ne sont pas capables d'entrer dans le *mūla*, parce que la transformation des *vedanendriyas* est difficile. [On y entre nécessairement quand on est capable de cette transformation] parce que, au moment où l'on se détache, on est joyeux [: donc, au neuvième *vimuktimārga*, on passe, quand c'est possible, du *sāmantaka (upekṣendriya)* au *mūla (sukhendriya, saumanasyendriya)* [15 a 3].

Quand l'ascète se détache d'une terre inférieure en s'appuyant sur un *sāmantaka* (viii. 22), doit-on admettre que tous les *vimuktimārgas* naissent du *sāmantaka*, ainsi que c'est le cas pour les *ānantaryamārgas* ? [1]

La réponse est négative :

48 a-b. Au détachement de trois terres, le dernier *vimuktimārga* naît ou du *dhyāna*, ou du *sāmantaka*. [2]

Il y a neuf terres de naissance : Kāmadhātu, quatre *dhyānas*, quatre *ārūpyas* (viii. 1)

Lorsqu'on triomphe *(jaya)* de trois terres, — c'est-à-dire lorsqu'on se détache du Kāmadhātu, du premier *dhyāna*, du second *dhyāna*, — c'est avec un neuvième *vimuktimārga* qui naît, soit du *sāmantaka*, soit du *dhyāna* proprement dit.

48 c. Au dessus, il ne naît pas du *sāmantaka*. [3]

En ce qui concerne les terres supérieures, le dernier *vimuktimārga* naît toujours du recueillement *(samāpatti)* fondamental *(maula)*, jamais du stade préliminaire à ce recueillement. En effet, depuis le quatrième *dhyāna*, le recueillement fondamental et le recueillement préliminaire ont la même sensation, la sensation d'indifférence. [15 a] Dans les terres des premiers *dhyānas*, les deux sensations diffèrent :

1. On se rappelle que le détachement *(vairāgya)* d'une terre — c'est-à-dire l'abandon des neuf catégories (forte-forte, etc.) de passions du Kāmadhātu, du premier *dhyāna*, etc. — comporte neuf paires de chemins : un chemin d'abandon *(prahāṇamārga* ou *ānantaryamārga)* et un chemin de délivrance *(vimuktimārga)*. L'ascète qui se détache du Kāmadhātu en méditant dans l'état de recueillement nommé *anāgamya* y produit les huit premiers chemins d'abandon et les huit premiers chemins de délivrance ; il y produit aussi le neuvième chemin d'abandon. La question se pose si, pour produire le neuvième chemin de délivrance, il reste dans l'*anāgamya* ou passe dans le premier *dhyāna*. Même question pour les autres *sāmantakas* et le recueillement ' fondamental ' qu'ils précèdent.

2. sa gsum rgyal la bsam gtan nam / ñer bsñogs las mthaḥi rnam gsol lam = [*dhyānāt sāmantakād vāntyo muktimārgas tribhāmijit* /] — Paramārtha donne les mots dans cet ordre.

3. goṅ maḥi ñer sñogs las min = [*nordhvasāmantakāt*]. — Le dernier *vimuktimārga* ne naît pas des *sāmantakas* supérieurs.

les ascètes de facultés molles ne sont pas capables d'entrer, au neuvième *vimuktimārga*, dans le recueillement fondamental, car la transformation de la sensation est difficile [1]. — Donc le neuvième *vimuktimārga* du détachement des trois premières terres naît du recueillement préliminaire. [2]

Nous avons vu que l'ascète peut se détacher de toutes les terres par des chemins purs pratiqués dans l'*anāgamya* (vi. 47 c). Il n'est pas dit que le même pouvoir appartienne aux chemins purs pratiqués dans d'autres terres que l'*anāgamya*.

48 c-d. Par huit chemins purs, il triomphe de sa terre, d'une terre supérieure. [3]

Par le chemin pur pratiqué dans huit terres, *dhyānas*, *dhyānāntara*, trois *ārūpyas*, l'ascète se détache de la terre où il se trouve et des terres supérieures ; non pas d'une terre inférieure parce qu'il en est déjà détaché.

Il est acquis que les chemins supramondains *(lokottara)*, tant l'*ānantaryamārga* que le *vimuktimārga*, ' procèdent par les aspects des vérités ' (*satyākārapravṛtta*, vii. 13 a), c'est-à-dire consistent dans la vue des *dharmas* comme impermanents, douloureux, etc.

49 a-c. Les chemins mondains, chemins de délivrance et chemins

1. Tout *sāmantaka* comporte la sensation d'indifférence ; les trois premiers *dhyānas*, les sensations de *sukha* ou de *saumanasya*, viii. 7 ; donc pour passer du *sāmantaka* dans le recueillement fondamental, l'ascète doit transformer sa sensation.

2. Ajoutez : « lorsque l'ascète n'est pas capable de transformer sa sensation ; lorsqu'il en est capable, le dernier *vimuktimārga* naît du *dhyāna* fondamental, *vītarāgabhūmibāhumanyāt* ».

3. ḥphags / brgyad kyis raṅ goṅ sa las rgyal = [*āryair aṣṭabhiḥ svordhvabhūmijit* //]

On ne peut produire le chemin pur dans le recueillement de quatrième *ārūpya* ou *bhavāgra* ; l'ascète pour se délivrer des passions relatives à cet étage doit se servir d'un chemin pur (vi. 45 c-d) ; donc employer un chemin pur pratiqué dans le troisième *ārūpya* : même doctrine dans Visuddhimagga, 708, et aussi apparemment dans Aṅguttara, iv. 422, 426.

d'abandon, ont respectivement les aspects : calme, etc., grossier, etc. [1]

Les chemins mondains de délivrance (*vimukti*) ont les aspects : calme, etc., c'est-à-dire voient leur objet comme calme, etc. — Les chemins mondains d'abandon *(ānantarya)* ont les aspects : grossier, etc.

Respectivement,

49 d. Ils ont pour objet la terre supérieure, la terre inférieure. [2]

Les chemins de délivrance peuvent [3] voir la terre supérieure (ou lieu *(sthāna)* supérieur) comme calme *(śāntatas)*, comme excellente *(praṇītatas)*, comme « issue » ou délivrance *(niḥsaraṇatas)*. Les chemins d'abandon voient la terre inférieure comme grossière *(audārikatas)* [4], comme mauvaise *(duḥkhilatas)*, comme un mur épais *(sthūlabhittikatas)* : comme grossière, parce qu'elle n'est pas calme *(aśāntatva)*, [15 b] comportant un plus grand effort *(mahābhisaṃskārataratva)* [5] ; comme mauvaise, parce qu'elle n'est pas excellente, parce qu'elle est odieuse *(pratikūla)* en tant que présentant une plus grande impuissance du corps et de la pensée *(bahudauṣṭhulyataratva)* ; comme un mur épais, parce que, au moyen de cette terre inférieure, il est impossible de s'échapper de cette terre, comme si elle était un mur.

Les aspects calme, excellent, délivrance, sont l'opposé.

1. ḥjig rten paḥi rnam grol daṅ / bar chad med lam go rim bzhin / zhi sogs rags sogs rnam pa can / = [*laukikās tu vimuktyānantaryamārgā yathākramaṃ* /] *śāntādyudārādyākārāḥ*

2. goṅ daṅ ḥog maḥi spyod yul can = *uttarādharagocarāḥ* //

3. *saṃbhavatas*. Lorsqu'on voit la terre inférieure comme 'grossière' on voit la terre supérieure comme 'calme', et ainsi de suite. D'après une autre explication, on voit la terre supérieure sous un de ces trois aspects, 'calme', etc. ; non pas nécessairement sous les trois aspects. — Nous avons ici trois des aspects du Nirvāṇa, vii, 13 a.

4. Voir Mahāvyutpatti, 85, 14-16, *sthūlabhittikatā, audārikatā, duḥkhilatā*. Vyākhyā : *khilaṃ durbhedaṃ (?) kutsitaṃ khilaṃ duḥkhilam*.

5. *idaṃ mahābhisaṃskāraṃ yatnasādhyaṃ mārgeṇa sahādharaṃ sthānam* ... — Hiuan-tsang : « parce qu'elle ne peut être franchie qu'avec un grand effort ».

Cette question accessoire étant terminée, revenons à notre sujet :

50 a-b. Lorsqu'il est ' inébranlable ', après la connaissance de la destruction, la connaissance de la non-production. [1]

Si l'Arhat est de la classe des Inébranlables *(akopyadharman*, vi. 56), immédiatement après la connaissance de la destruction *(kṣayajñāna*, vi. 45 a) naît la connaissance de la non production future des vices ou *āsravas (anutpādajñāna*, vi. 67 a, viii. 1 b, 4 c).

50 b-c. Dans le cas contraire, ou la connaissance de la destruction ou la ' vue des Aśaikṣas '. [2]

Si l'Arhat n'est pas de cette classe, après le *kṣayajñāna* naît ou le même *kṣayajñāna*, ou la vue des Aśaikṣas *(aśaikṣī samyagdṛṣṭi)* ; non pas l'*anutpādajñāna* : car, comme l'ascète qui n'est pas inébranlable peut tomber (vi. 56), il ne peut produire l'*anutpādajñāna*.

Est-ce à dire que l'Arhat inébranlable ne possède pas l'*aśaikṣī dṛṣṭi* ?

50 d. Cette vue appartient à tous les Arhats. [3]

Chez l'Arhat inébranlable, quelquefois l'*anutpādajñāna* succède à l'*anutpādajñāna*, quelquefois l'*aśaikṣī samyagdṛṣṭi*. [4]

Nous avons parlé des quatre fruits. De quoi sont-ils les fruits ? — Ils sont les fruits du *śrāmaṇya* ou ' vie religieuse '. [5]

1. gal te mi gyoḥi zad śes las / mi skyeḥi blo gros = [*yady akopyaḥ kṣayajñānād anutpādamatiḥ*]

2. gal te min / zad pa śes sam mi slob lta = *na cet / kṣayajñānam aśaikṣī vā dṛṣṭiḥ*. — La *dṛṣṭi* des Aśaikṣas : voir les choses comme elles sont réellement, connaître en vérité les caractères généraux *(sāmānyalakṣaṇa)* des *dharmas*, impermanence, etc.

3. de ni dgra bcom thams cad la = [*sarvārhatāṃ tu sā* //]

4. Hiuan-tsang : « L'*aśaikṣī samyagdṛṣṭi* naît chez l'inébranlable, quoi qu'on ne le dise pas formellement, car tous [16 a] les Arhats la possèdent .... ».

5. Vibhāṣā, 65, 7. — *sāmaññа, brahmaññа* et leurs fruits, Saṃyutta, v. 2 ; Visuddhimagga, 215, 512.

Pour Buddhaghosa les *dharmas* associés au chemin et les quatre fruits du *sāmaññа* ne sont ni douleur ni *ariyasacca*.

Qu'est-ce que le *śrāmaṇya ?*

51 a. Le *śrāmaṇya* est le chemin immaculé. [1]

Le *śrāmaṇya* est le chemin pur, *anāsrava.* — Par ce chemin, par le *śrāmaṇya (śrāmaṇyayogāt)*, on devient un *śramaṇa*, c'est-à-dire un homme qui calme ou fait cesser *(śamayati)* les passions. (Dhammapada, 265).

Ainsi qu'il est dit dans le Sūtra (Madhyama, 48, 1) : « Il s'appelle *śramaṇa* parce qu'il calme toutes les sortes de *dharmas* de péché, mauvais, favorables à la transmigration, produisant la renaissance *et le reste jusque* la vieillesse et la mort. »

Le Pṛthagjana n'est pas un vrai *śramaṇa (paramārthaśramaṇa)* parce qu'il ne calme pas les passions d'une manière absolue.

51 b. Son fruit est *saṃskṛta* et *asaṃskṛta.* [2]

Les fruits du *śrāmaṇya* sont des *dharmas* conditionnés *(saṃskṛta)* et inconditionnés *(asaṃskṛta)* [3]. Le Sūtra dit que les fruits sont au nombre de quatre [4]. — D'autre part,

51 c. Ils sont quatre-vingt-neuf. [5]

Quels sont ces quatre-vingt-neuf ?

51 d. Les chemins de délivrance avec les destructions [6]. [16 b]

On a huit *ānantaryamārgas*, suivis de huit *vimuktimārgas*, pour l'abandon des passions à abandonner par *darśana* (= les seize moments de l'*abhisamaya*, vi. 27 a). On a quatre-vingt-et-un *ānanta-*

1. dge sbyoṅ tshul ni dri med lam = *śrāmaṇyam amalo mārgaḥ*
2. ḥbras bu ḥdus byas ḥdus ma byas = *saṃskṛtāsaṃskṛtaṃ phalam.* — L'Abhidharma concilie les thèses du Theravādin et du Pubbaseliya, Kathāvatthu, xix. 3.
3. Hiuan-tsang : « ils ont pour nature les *vimuktimārgas (saṃskṛta)* et le *pratisaṃkhyānirodha* ».
4. Paramārtha énumère les quatre fruits, *srotaāpannaphala*, etc., et cite le Sūtra.
5. de dag brgyad cu rtsa dguḥo = [*etāny ekonanavatiḥ*]
6. grol lam zad pa rnams daṅ beas = [*muktimārgāḥ saha kṣayaiḥ* //]

ryamārgas pour l'abandon des passions à abandonner par *bhāvanā*, à savoir neuf *mārgas* par lesquels on abandonne les neuf catégories de passions de chacune des neuf terres (Kāmadhātu ... *bhavāgra)*, et aussi autant de *vimuktimārgas*.

Les quatre-vingt-neuf *ānantaryamārgas* constituent le *śrāmaṇya*.

Les quatre-vingt-neuf *vimuktimārgas* sont les fruits ' conditionnés ' du *śrāmaṇya*, étant *niṣyandaphala* (ii. 56 c-d) et *puruṣakāraphala* (ii. 56 d) du *śrāmaṇya*.

L'abandon ou *pratisaṃkhyānirodha* des quatre-vingt-neuf catégories de passions est le fruit inconditionné du *śrāmaṇya*, étant le *puruṣakāraphala* du *śrāmaṇya* (ii. 55 d., p. 276).[1]

Il y a donc quatre-vingt-neuf fruits du *śrāmaṇya*.

Mais, si cette théorie est exacte, n'y a-t-il pas lieu de compléter *(upasaṃkhyāna)* l'enseignement de Bhagavat ?[2] — Non pas. Les fruits sont bien au nombre de quatre-vingt-neuf ;

52 a-b. Mais quatre fruits sont établis parce que cinq raisons s'y rencontrent.[3]

Bhagavat a défini comme fruits les stades *(avasthā)* du chemin d'abandon *(prahāṇamārga)* où cinq causes se rencontrent. Telle est l'opinion de l'Ecole. — Quelles sont ces cinq causes ?

52 c-**53** b. Dans un fruit, il y a abandon d'un chemin antérieur, acquisition d'un autre chemin, addition des destructions, acquisition d'une octade de savoirs, acquisition des seize aspects[4].

1. Le *puruṣakāraphala* est ce qui naît *(jāyate)* et aussi ce qui est atteint *(prāpyate)* par la force spéciale d'un *dharma* : le chemin de délivrance naît du *śrāmaṇya*, l'abandon ou *pratisaṃkhyānirodha* est atteint par la force du *śrāmaṇya*.

2. Tout omniscient qu'il soit, comme on supplémente le livre *(pravacana)* de Pāṇini, un Pṛthagjana.

3. ḥbras du bzhir rnam bzhag pa ni / rgyu lṅa dag ni srid phyir ro = *catuḥphalavyavasthā tu pañcakāraṇasaṃbhavāt* /

4. ḥbras la sṅon lam btaṅ ba daṅ / gzhan thob pa daṅ zad bsdams daṅ / śes pa brgyad thsan thob pa daṅ / rnam pa bcu drug thob pa paḥo = *pūrvatyāgo 'nyamārgāptiḥ kṣayasaṃkalanaṃ phale* // *jñānāṣṭakasya lābho 'tha ṣoḍaśākārabhāvanā* /

C'est-à-dire : (1-2) abandon du chemin de candidat, acquisition du chemin du fruit [17 a] ; (3) acquisition d'une possession *(prāpti)* unique de l'abandon dans son ensemble *(sarvasyaikaprāptilābha)*[1] (v. 70); (4) acquisition en une fois de huit *jñānas*, le quadruple *dharmajñāna*, le quadruple *anvayajñāna* (vi. 26, vii. 3) ; (5) acquisition des seize aspects, impermanence, etc. (Sur l'acquisition, vii. 22).

Ces cinq caractères existent dans chacun des quatre fruits.

Mais si le seul chemin pur *(anāsrava)* reçoit le nom de *śrāmaṇya*, comment deux fruits, ceux de Sakṛdāgāmin et d'Anāgāmin, lorsqu'ils sont obtenus par un chemin mondain, peuvent-ils être des fruits du *śrāmaṇya* ?[2]

53 c-d. [L'abandon] obtenu par un chemin mondain est un ' fruit ', parce qu'il est mélangé, parce qu'il est supporté par la possession pure.[3]

Le fruit de Sakṛdāgāmin et le fruit d'Anāgāmin, fussent-ils acquis

1. Lorsque l'ascète obtient le fruit de Srotaāpanna, acquisition de l'abandon total des passions à abandonner par la vue des vérités *(darśanaheyakleśas)*, acquisition inhérente *(saṃgṛhīta)* à un seul chemin de méditation *(ekabhāvanāmārga)*, à savoir au seizième moment ; lorsque l'ascète obtient le fruit de Sakṛdāgāmin, acquisition d'ensemble de l'abandon des *darśanaheyas* et de l'abandon de six premières catégories de passions à abandonner par méditation, acquisition inhérente au chemin qu'est le fruit de Sakṛdāgāmin; et ainsi de suite.

2. Lorsqu'un homme ordinaire *(pṛthagjana)*, lié de tous les liens *(sakalabandhana)*, entre dans le chemin de la vue des vérités et devient *srotaāpanna* par l'abandon des passions qu'on abandonne par ce chemin, il peut ensuite, soit expulser les six premières catégories de passions du Kāmadhātu par le chemin de la méditation des vérités (chemin pur) : il obtient le fruit de Sakṛdāgāmin par le chemin pur ou supramondain, — soit expulser les mêmes six catégories par le chemin mondain de méditation (tel que décrit vi. 49 c) : il obtient le même fruit par le chemin mondain.

Mais l'homme ordinaire peut s'être débarrassé des mêmes six catégories de passion, par le chemin mondain, avant d'entrer dans le chemin de vue : quand il achève ce chemin, il prend possession du fruit de Sakṛdāgāmin. Le fruit résulte du chemin mondain.

3. ḥjig rten pa yis thob ḥbras ni / bres daṅ zag med thob ḥdzin phyir = [*laukikāptaṃ phalaṃ miśrānāsravaprāptidhāraṇāt*]. — Peut-être *laukikāptāḥ (vimuktimārgāḥ)*, de 51 d.

par un chemin mondain, ne sont pas seulement des abandons résultant du chemin mondain de méditation : en fait, ils comportent aussi un abandon fruit du chemin de vue *(darśanamārga)* ; ce second abandon n'est pas séparable du premier abandon ; car est inhérente aux fruits de Sakṛdāgāmin et d'Anāgāmin, la possession *(prāpti)* unique de l'abandon d'ensemble, d'une part, des passions abandonnées par la vue, d'autre part, des passions abandonnées par le chemin mondain de méditation.

C'est pourquoi le Sūtra dit : « Qu'est-ce que le fruit de Sakṛdāgāmin ? — L'abandon de trois liens *(satkāya, śīlavrata, vicikitsā)* — lesquels sont abandonnés par la vue — et la réduction de *kāma, dveṣa moha* ». — « Qu'est-ce que le fruit d'Anāgāmin ? — L'abandon des cinq liens d'en-bas *(avarabhāgīya).* »[1]

En outre, l'abandon qui résulte du chemin mondain (abandon des six catégories de passions dans le cas du Sakṛdāgāmin, etc.) est supporté, confirmé *(saṃdhāryate)* par la possession pure de disconnexion (d'après vi. 46 a-b), comme il résulte du fait que, en vertu de cette possession pure, le Sakṛdāgāmin et l'Anāgāmin ne peuvent pas mourir en état de chute : ils peuvent perdre leur qualité, mais la reprennent avant de mourir (vi. 60).

Le *śrāmaṇya,*

54 a-b. C'est le *brāhmaṇya* ; c'est le *brahmacakra.*[2]

C'est le *brāhmaṇya* parce qu'il expulse les passions[3] ; c'est le *brahmacakra,* la roue de Brahmā,

54 b. Parce qu'il est mis en mouvement par Brahmā.

1. Voir ci-dessus vi. 35 c.

2. de ñid thsaṅs thsul thsaṅs pa yi / ḥkhor lo tshaṅs pas bskor phyir ro = [*brāhmaṇyam eva tad*] *brahmacakraṃ tu brahmavartanāt* /. — Vibhāṣā, 182, 2. — Kośa, vii. 32 (Aṅguttara, ii. 8).

3. *kleśānāṃ bāhanāt. — bāhitā anenānekavidhāḥ pāpakā akuśalā dharmā iti brāhmaṇaḥ / tadbhāvo brāhmaṇyam anāsravo mārgaḥ* (Vyākhyā). — Comparer Dhammapada, 388.

Bhagavat, possédant le suprême *brāhmaṇya* [1], est Brahmā [18 a]. En effet, le Sūtra dit : « Ce Bhagavat est *brahmā* » [2] ; il dit que Bhagavat est calme *(śānta)* et apaisé *(śītībhūta)*.

Ce *cakra* lui appartient ; ce *cakra* est donc de Brahmā, parce qu'il le met en mouvement.

54 c. La roue du Dharma est le chemin de la vue. [3]

Roue, *cakra*, parce que se mouvant. [4]

Le chemin de la vue, *darśanamārga*, étant de la nature de la Roue, [du joyau de roue, *cakraratna*], est nommé roue du Dharma.

Comment le *darśanamārga* est-il de la nature de la Roue ?

54 d. Parce qu'il va vite, etc. ; parce qu'il a des rayons, etc. [5]

1. Parce qu'il va vite, car il comprend *(abhisamaya)* les vérités en quinze moments de pensée ; 2. parce qu'il laisse un lieu et en occupe un autre *(tyajanakramaṇa)*, laissant l'*ānantaryamārga* et occupant le *vimuktimārga ;* 3. parce qu'il soumet l'insoumis et règne sur le soumis *(ajitajayajitādhyāvasana)*, triomphant des passions

1. *anuttarabrāhmaṇyayogād ity anuttarānāsravamārgayogād ity arthaḥ.*

2. *eṣa hi bhagavān brahmety etad udāharaṇaṃ Sīvakenoktam* (Voir p. 231, n. 5; var. Jīvaka) — Madh., 34, 12; Majjh., i. 341, 368, Saṃ., ii. 27 : *dasabalasamannāgato ... tathāgato ... brahmacakkaṃ pavatteti.* — Le Tathāgata est *dhammakāya brahmakāya dhammabhūta brahmabhūta* dans Dīgha, iii. 84; glose de Buddhaghosa (Le mot *brahma* est employé dans le sens d'excellent, *seṭṭhaṭṭhena)* dans Dialogues, iii. 81. — *brahmabhūta* = identifié à Brahman, voir Bodhisattvabhūmi, fol. 142 b : *brāhmaṃ cakraṃ pravartayatīty ucyate / tat kasya hetoḥ / tathāgatasyaitad adhivacanaṃ yad uta brahmā ity api śāntaḥ śītībhūta ity api / tena tatpreritaṃ tatprathamatas tadanyaiḥ punas tadanyeṣām / evaṃ pāraṃparyeṇa brahmapreritaṃ sarvasattvanikāye bhramati tasmād brāhmaṃ cakram ity ucyate.* — « Nirvâna » (1925), p. 72-73.

3. chos kyi ḥkhor lo mthoṅ baḥi lam = [*brahmacakraṃ tu drṅmārgaḥ*]. — Saṃyukta, 15, 11.

Il est l'ailleurs certain que la Roue de la Loi, que Bhagavat a mise en mouvement, que Śāriputra met en mouvement après Bhagavat (Saṃyutta, i. 191), est, sans autres précisions, l'enseignement.

4. *rgyu bas na ḥkhor loḥo.* — *kramaṇāc cakram*, voir ci-dessous p. 249 n. 2.

5. myur bar ḥgro sogs rtsibs sogs kyis = *āśugatvādyarādibhiḥ* // — La Vibhāṣā, 182, 3, signale dix raisons.

par l'*ānantaryamārga* en coupant la possession de ces passions ; régnant sur les passions vaincues par le chemin de *vimukti* en obtenant la possession de la disconnexion d'avec ces passions ; (4) parce qu'il monte et descend, soit parce qu'il est alternativement chemin d'*ānantarya* et chemin de *vimukti*, soit parce qu'il prend successivement pour objet le Kāmadhātu et les sphères supérieures.

Le Bhadanta Ghoṣaka dit : Le saint chemin à huit membres est une roue, parce que les membres sont de la nature des rayons, etc. : la *samyagdṛṣṭi*, le *samyaksaṃkalpa*, le *samyagvyāyāma*, la *samyaksmṛti* sont semblables aux rayons ; la *samyagvāc*, le *samyakkarmānta* et le *samyagājīva* sont semblables à l'essieu ; le *samyaksamādhi* est semblable à la jante. »[1]

Sur quoi repose la doctrine que la roue de la loi est le chemin de la vue des vérités ? — Sur l'Āgama qui dit que, au moment où ce chemin naquit dans Kauṇḍinya, [les divinités] déclarèrent que la roue de la loi avait été mise en mouvement.[2]

Comment ce chemin est-il de triple révolution *(triparivarta)*[3] et de douze aspects *(dvādaśākāra)* ?

Les Vaibhāṣikas disent : Les trois révolutions sont 1. « ceci est la douleur noble vérité » ; 2. « elle doit être parfaitement connue » ; 3. « elle est parfaitement connue ». A chaque révolution [18 b] naissent la vue *(cakṣus)*, la connaissance ou savoir *(jñāna)*, la science *(vidyā)*, l'intelligence *(buddhi)*. On a donc douze aspects *(ākāra)*[4].

1. Sur les membres du chemin, vi. 67, 71.

2. *tadutpattau pravartitam iti sūtre vacanāt* — Vyākhyā : *tad evam āryasya Kauṇḍinyasya darśanamārga utpanne devatābhir uktaṃ bhagavatā pravartitaṃ dharmacakram iti sūtravacanāt.* — La Vyākhyā cite un Sūtra qui correspond (variantes) à Mahāvagga, i. 6, 23-30. — Lotus, p. 69, l. 12.

Saṃghabhadra (petit traité, xxiii. 8, 54 b) : Les divinités ne disent pas : « la roue de la loi a été mise en mouvement », sous l'arbre de Bodhi, mais bien à Bénarès. Donc la mise en mouvement, c'est faire pénétrer dans autrui. — Quelques-uns disent que l'enseignement même (le sermon de Bénarès) est la roue de la Loi : mais cet enseignement est seulement le moyen, non pas la vraie roue.

3. Voir Nettippakaraṇa, 60.

4. Vyākhyā : *tatra pratyakṣārthatvād anāsravā prajñā cakṣuḥ / niḥsaṃśayatvāj jñānam / bhūtārthatvād vidyā / viśuddhatvād buddhiḥ / viśuddhā*

Il en va de même des autres vérités [1] : « Ceci est l'origine de la douleur », etc.

Les révolutions et les aspects étant les mêmes pour chaque vérité, le *dharmacakra* est de trois révolutions et de douze aspects ; non pas de douze révolutions et de quarante-huit aspects. De même que ' l'enseignement de deux choses ' *(dvayadeśanāvat)* est l'enseignement d'un grand nombre de choses qui vont par deux (œil et couleur, etc.) ; de même qu'un homme ' habile en sept choses ', est habile en un grand nombre de heptades [2].

Les trois révolutions correspondent, dans l'ordre, au chemin de la vue, au chemin de méditation, au chemin de l'Arhat ou Aśaikṣa *(darśanamārga, bhāvanāmārga, aśaikṣamārga).*

dhīr buddhir iti nirukteḥ // punar bāhyakānāṃ satyeṣu darśanaṃ kudṛṣṭi-vicikitsāvidyānām apratipakṣaḥ sāsravaṃ ca / tato viśeṣaṇārthaṃ cakṣur-ādigrahaṇam // punas triṣu parivarteṣu prathamaṃ darśanaṃ cakṣur yathādṛṣṭavyavacāraṇam / jñānaṃ yāvad [....] *bhāvikatām upādāya / vidyā yāvad vidyamānagrahaṇād yathāvadbhāvikatām upādāya / buddhir yathābhūtārthāvabodhāt // punar ananuśruteṣu dharmeṣv ānumānikajñā-napratiṣedhārthaṃ cakṣur ity āha / ādhimokṣikajñānapratiṣedhārthaṃ jñānam iti / ābhimānikajñānapratiṣedhārthaṃ vidyeti / sāsravajñānapra-tiṣedhārthaṃ buddhir iti /*

« La *prajñā* pure est nommée œil, parce que son objet est immédiatement perçu ; savoir *(jñāna)*, parce qu'elle est exempte de doute (vii. 1) ; science, parce que son objet est réel ; intelligence, parce qu'elle est pure : en effet l'étymologie de *buddhi* est *viśuddhā dhī*, « pensée pure ». — En outre la vue que les infidèles ont des vérités (douleur, etc.) ne contrecarre ni les opinions mauvaises, ni le doute, ni l'ignorance, et elle est impure *(sāsrava)* : pour marquer le contraste avec la vue que les saints ont des vérités, on nomme cette vue du nom d'œil, etc. — ..... En outre, le Sūtra dit « œil » pour écarter l'idée qu'il s'agit d'une connaissance d'induction ; « savoir », parce qu'il ne s'agit pas d'un savoir d'imagination (comp. ii. trad. 325 ; vi. 9) ; « science », parce qu'il ne s'agit pas d'un savoir supposé ; « intelligence », parce qu'il ne s'agit pas d'un savoir impur. »

D'après la Vibhāṣā, l'œil est la *dharmajñānakṣānti*, le *jñāna* est le *dharma-jñāna*, la *vidyā* est l'*anvayakṣānti*, la *buddhi* est l'*anvayajñāna* (vi. 25-26). Une autre théorie exposée Kośa, vii. 7.

1. *pratisatyam evaṃ bhavanti.*

2. *dvayasaptasthānakauśaladeśanāvat.* — Le Sūtra sur « l'habileté en sept choses », a été cité ci-dessus p. 202 n. 1. — Pour la *dvayadeśanā* : .... *tena hi bhikṣo dvayaṃ te deśayiṣyāmi tac chṛṇu sādhu ca manasi kuru bhāṣiṣye / dvayaṃ katamat / cakṣū rūpāṇi yāvan mano dharmāś ca.*

Telle est l'explication des Vaibhāṣikas (Vibhāṣā, 79, 18).

Mais, s'il en est ainsi [1], le *darśanamārga* ne comportera pas trois révolutions et douze aspects. Comment donc la roue du Dharma serait-elle le *darśanamārga ?* — Il faut, par conséquent, entendre que la roue du Dharma est ce sermon même *(dharmaparyāya)*, le sermon de Bénarès, qui ' met en mouvement ' *(pravartana)* la roue de la Loi, qui comporte en fait trois révolutions et douze aspects : trois révolutions, parce qu'il fait tourner trois fois les vérités [2] ; douze aspects, parce qu'il considère chaque vérité sous un triple aspect. [3]

Par la mise en mouvement de ce sermon [19 a], il faut entendre qu'il va *(gamana)*, qu'il est lancé *(preraṇa)* dans l'intelligence d'autrui *(parasaṃtāne)* ; il va dans l'intelligence d'autrui, en tant qu'il fait connaître par autrui *(arthajñāpana)*. [4]

1. Vyākhyā : *atra ācārya āha* ... — Nous avons ici, d'après l'éditeur japonais, l'opinion des Sautrāntikas.

2. a. Ceci est la douleur, l'origine, la destruction, le chemin ; b. ceci doit être connu .... ; c. ceci est connu, abandonné, réalisé, pratiqué.

3. *tridhākaraṇa* : a. nature des vérités *(satyasvarūpa)*, b. opération à faire, c. achèvement de l'opération.

4. L'Abhisamayālaṃkārāloka dépend d'Abhidharma : *tatra trayaḥ parivartā dvādaśākārā yasmin dharmacakra iti vigrahaḥ / tatrāmī trayaḥ parivartā yad uta idaṃ duḥkham āryasatyaṃ tat khalv abhijñāya parijñeyam abhijñātam / idaṃ duḥkhasamudaya āryasatyaṃ tad abhijñāya prahātavyaṃ prahīṇam / idaṃ duḥkhanirodha āryasatyaṃ tad abhijñāya sākṣātkartavyaṃ sākṣātkṛtam / idaṃ duḥkhanirodhagaminī pratipad āryasatyaṃ tat khalv abhijñāya bhāvayitavyaṃ bhāvitaṃ mayeti bhikṣavaḥ pūrvam anānuśruteṣu dharmeṣu yoniśo manasikurvataḥ pratyakṣārthatvād anāsravaḥ prajñā cakṣur udapādi niḥsaṃśayatvāj jñānaṃ bhūtārthatvād vidyā viśuddhitvād buddhir udapādīty etat kriyāpadam ekaikasmin satye triṣv api yojyam / ataḥ pratyekaṃ caturṇām āryasatyānāṃ triparivartanā triparivartam / cakṣurādayaś cākārāś catvāras triparivartanāt prati satyaṃ traya ity ato dvādaśākāram / etāvataiva jagadarthasaṃpādanāt paripūrṇaṃ triparivartadvādaśākāraṃ cakram iva dharmacakraṃ yat prathamato vārāṇasyāṃ bhāṣitaṃ sūtram / yathā rājñaś cakravartinaḥ cakraratnam agresaraṃ sarvas tu balakāyas tad evānusaran paścād āgacchati / tathā sakalatrailokyādhipates tathāgatasya tat sūtram agrataḥ kṛtvā sarvo 'pi deśanādharmaḥ prabhavati.*

(Extrait du septième chapitre).

Ou bien [1] c'est l'ensemble du noble chemin, chemin de vue, chemin de méditation, chemin d'Aśaikṣa *(darśana, bhāvanā, aśaikṣa)*, qui est la roue du Dharma, parce qu'il pénètre dans l'intelligence des fidèles *(vineya)* [2]. Si le Sūtra dit que la roue fut mise en mouvement *(pravartita)* lorsque Kauṇḍinya réalisa le chemin de vue, c'est que le préfixe *pra* indique le commencement de l'action : *pravartita* = qui commence à être *vartita*. Lorsque le *darśanamārga* est produit dans l'intelligence d'autrui, dans l'intelligence de Kauṇḍinya, la roue du Dharma commence à être mise en mouvement, commence à être lancée dans l'intelligence d'autrui. [3]

Combien peut-on obtenir de fruits dans chaque sphère ?

55 a. Trois sont acquis dans le Kāma. [4]

Trois ne peuvent être acquis que dans le Kāmadhātu, non pas ailleurs. Entendons : par des êtres nés dans le Kāmadhātu.

55 a-b. Le dernier, dans les trois sphères. [5]

Le dernier fruit du *śrāmaṇya*, ou qualité d'Arhat, peut être acquis dans les trois sphères.

On entend bien pourquoi les deux premiers fruits, lesquels supposent que l'ascète n'est pas détaché du Kāma, ne peuvent être acquis dans les sphères supérieures ; mais pourquoi en va-t-il de même du troisième ?

1. D'après l'éditeur japonais, opinion de Vasubandhu.

Vibhāṣā, 67, 12 : « L'opinion des maîtres de la Vibhāṣā (Vaibhāṣikas) est, en général, que tout le saint chemin *(ārya mārga)* reçoit le nom de Dharmacakra ... mais il y a des opinions divergentes ; d'après les uns, c'est le chemin de vue qui est nommé Dharmacakra ; d'après d'autres, c'est le sermon de Bénarès ». — Notes de l'éditeur japonais : D'après les commentaires, la première opinion est maintenant la troisième, la deuxième est celle exposée dans la kārikā ; la troisième est maintenant la seconde. D'après Saṃghabhadra, la troisième est l'opinion fondamentale des Sarvāstivādins .... P'ou-kouang dit que la deuxième et la troisième sont celles des Sautrāntikas et de Vasubandhu.

2. Vyākhyā : *kramaṇāc cakram iti kṛtvā.*

3. De même on dit *prabhukta odanaḥ.*

4. ḥdod par gsum ḥthob = [*kāme trayāptiḥ*]

5. tha ma ni / gsum duḥo = [*antyasya triṣu*]

55 b. En haut, manque le chemin de la vue des vérités. [1]

Au dessus du Kāmadhātu, le *darśanamārga* manque. En son absence, une personne détachée du Kāmadhātu *(virakta)* et renée dans un ciel supérieur ne peut obtenir le fruit d'Anāgāmin. [2]

Pourquoi le *darśanamārga* y manque-t-il ?

En ce qui concerne l'Ārūpyadhātu, parce que l'audition *(śravaṇa)* y manque [3] ; parce que le *darśanamārga* porte sur le Kāmadhātu. [4]

En ce qui concerne le Rūpadhātu,

55 c-d. Parce que le dégoût-terreur y manque, parce que le Sūtra dit : « Ici on entreprend, là on achève ». [5] [19 b]

Les Pṛthagjanas, renés dans le Rūpa, sont tout entiers à la béatitude du recueillement : toute sensation douloureuse fait défaut ; donc le dégoût-terreur *(saṃvega)* y est impossible, et on ne peut entrer dans le noble chemin que par le dégoût.

En outre le Sūtra dit : « Cinq personnes, l'*antarāparinirvāyin* étant la première et l'*ūrdhvasrotas* étant la cinquième, entreprennent ici, achèvent là. »

' Entreprise ', *vidhā*, c'est entreprendre, établir le chemin *(mārga-vidhāna)*, parce qu'il est le moyen *(upāya)* du Nirvāṇa. [xxv]

Nous avons vu que : « Si l'Arhat est inébranlable *(akopya)*, après

1. goṅ na mthoṅ lam med = *nordhvaṃ hi dṛkpathaḥ* /

2. Cette personne est détachée du Kāmadhātu par un chemin mondain, tel par exemple Brahmā ; elle devrait pratiquer le chemin de vue pour obtenir le fruit d'Anāgāmin. Pour l'Ārya le fait qu'il renaît dans le Rūpadhātu prouve qu'il est déjà Anāgāmin.

3. On ne devient pas Bouddha ou Pratyekabuddha dans cette sphère, donc la seule *bodhi* qu'on puisse y obtenir est la *bodhi* de Śrāvaka, or un Śrāvaka n'obtient la compréhension des vérités *(abhisamaya)* que grâce à la parole d'autrui, *parato ghoṣa*.

4. Donc le principe exposé viii. 21 a-b s'oppose à ce qu'il y ait *darśanamārga* dans l'Ārūpyadhatu.

5. mi skyo luṅ las ḥdir rtsom zhiṅ / der mthar phyin ces ḥbyuṅ phyir = *asaṃvegād iha vidhā tatra niṣṭheti cāgamāt* //

Vyākhyā : *vidhānaṃ vidhā upāya ity arthaḥ*.

le *kṣayajñāna* naît l'*anutpādajñāna* (vi. 50) » ; est-ce à dire qu'il y ait des différences parmi les Arhats ?

56 a. Six sortes d'Arhats sont reconnues. [1]

Le Sūtra [2] dit qu'il y a six Arhats : *parihāṇadharman, cetanādharman, anurakṣaṇādharman, sthitākampya, prativedhanādharman,* [1 b] *akopyadharman.* Ils seront définis p. 253, 261.

56 a-b. Cinq naissent du Śraddhādhimukta. [3]

Cinq, à l'exception de l'Inébranlable *(akopya)*, ont été des Śraddhādhimuktas (vi. 32).

56 c. Leur délivrance est occasionnelle. [4]

La délivrance-de-pensée *(cetovimukti)* de ces cinq Arhats, il faut savoir qu'elle est occasionnelle *(sāmayikī)* et chérie *(kāntā)* [5], car elle doit être constamment gardée. Par conséquent ces Arhats sont dits : *samayavimukta.* En dépendance *(apekṣā)* de l'occasion *(samaya)*, ils sont délivrés *(vimukta)* : le composé est établi en supprimant le mot du milieu *(apekṣa)*. On a donc *samayavimukta*, délivrés en raison de l'occasion, comme *ghṛtaghaṭa*, pot plein de beurre, pot pour le beurre. [6]

1. dgra bcom drug ḥdod = [*arhantaḥ ṣaṇ matāḥ*]

2. Madhyama, 30, 4, Saṃyukta, 33, 10.

Voir dans Puggalapaññatti, p. 12, la définition des *samayavimutta, asamayavimutta, kuppadhamma, akuppadhamma, parihāṇadhamma, aparihāṇadhamma, cetanābhabba, anurakkhanābhabba.* — L'Arhat *akopyadharman* distinct du Śaikṣa, Mahāvastu, iii. 200.

3. de dag las / lṅa ni dad pas mos las skyes = [*teṣāṃ*] *pañca śraddhādhimuktajāḥ* /

4. de dag rnam grol dus daṅ sbyor = *sāmayikī* [*tadvimuktiḥ*] — Paramārtha : « Leur délivrance est occasionnelle et chérie ». — Aṅguttara, iii. 173. — Voir ci-dessous p. 260. — *cetovimukti* et *prajñāvimukti*, vi. 76 c.

5. Ci-dessous, p. 260. — Dans le monde, ce qui est cher *(kānta)* doit être gardé *(anurakṣya)*. — Le Sūtra dit : *tadyathā nāmaikākṣasya puruṣasya jñātaya ekam akṣi sādhu ca suṣṭhu cānurakṣitavyaṃ manyeran / māsya śītaṃ māsyoṣṇaṃ māsya rajoṃśavaś cakṣuṣi nipateyur māsya yad apy ekaṃ cakṣur avinaṣṭaṃ tad api vinaśyad iti / evam eva samayavimuktasyārhato .....*

6. *ghṛtaghaṭa* = *ghṛtapūrṇo ghaṭaḥ* ou *ghṛtāpekṣo ghaṭaḥ*.

De même *samayavimukta* = *samayāpekṣaś ca vimuktaś ca.*

Pour eux, la réalisation du recueillement *(samādhisaṃmukhībhāva)* dépend du *samaya*, des circonstances : possession d'un nombre de biens matériels *(upakaraṇa)*, absence de maladie, certain lieu.

56 d. Pour l'Inébranlable, elle est inébranlable. [1]

La délivrance de l'Inébranlable ne peut être ébranlée parce qu'il ne peut tomber de cette délivrance ; par conséquent elle est inébranlable.

57 a. Donc il est non-occasionnellement-délivré. [2]

Il s'ensuit que l'Inébranlable est un *asamayavimukta*. Comme il réalise le recueillement à son gré, il est délivré indépendamment des circonstances *(samaya)*.

Ou bien *samaya* signifie ' temps ' : les cinq premiers Arhats sont susceptibles de tomber de la délivrance *(vimukti)*, ils sont donc délivrés-pour-un-temps *(kālāntara)*, donc *samayavimukta* ; le sixième Arhat n'est pas susceptible de tomber de la délivrance, il est donc délivré définitivement *(atyantavimukti)*, donc *asamayavimukta*.

57 b. Il procède du *dṛṣṭiprāpta*. [3]

L'Inébranlable a été un *dṛṣṭiprāpta* (vi. 32).

Ces six Arhats appartiennent-ils, dès le début de leur carrière religieuse, à la famille *(gotra)* [4] (c'est-à-dire à la famille des *parihā-*

1. mi gyoḥi chos can mi gyo ba = [*akopyākopyadharmaṇaḥ* //]
2. de phyir de dus mi sbyor grol = [*asamayavimukto 'taḥ*] *(?)*
Divers sens de *samaya*, Samantapāsādikā, i. 107.
3. de ni mthoṅ thob rgyu las byuṅ = *dṛṣṭiprāptānvayaś ca saḥ* /
4. Que faut-il entendre par *gotra*, famille ? (1) Le *gotra* est les racines de bien *(kuśalamūla)* : certains ont telles racines de bien qu'ils sont *parihāṇadharman*, etc. ; (2) le *gotra* consiste dans le caractère des facultés, plus ou moins aiguës, à partir de l'état de Pṛthagjana ; (3) les Sautrāntikas disent que le *gotra* est la semence, la puissance *(sāmarthya)* de la pensée. Le Pṛthagjana et le Śaikṣa sont « de la famille du *parihāṇadharman* » lorsqu'ils portent la semence de l'Arhat *parihāṇadharman* ; l'Aśaikṣa ou Arhat est *parihāṇadharman* parce que cette semence se manifeste dans son résultat *(tadbījavṛttilābhāt)*.

ṇadharman, etc.) à laquelle, Arhats, ils appartiennent ? Ou bien ont-ils postérieurement acquis cette famille ? [2 a]

57 c-d. Quelques Arhats sont de leur famille actuelle dès le début ; quelques-uns deviennent de leur famille actuelle par purification ou perfectionnement *(uttāpana)*.[1]

Certains Arhats sont, dès le début, *cetanādharman* ; d'autres Arhats, après avoir été *parihāṇadharman*, deviennent *cetanādharman* par la purification des facultés. — Et ainsi de suite.[2]

1. Le *parihāṇadharman* est l'Arhat susceptible de chute et qui n'est ni *cetanādharman* .... ni *prativedhanādharman*.[3]

2. Le *cetanādharman* est l'Arhat susceptible de mettre fin à son existence *(cetayitum)*[4], sans être *anurakṣaṇādharman*, etc.

3. L'*anurakṣaṇādharman* est l'Arhat susceptible de garder.[5]

4. Le *sthitākampya* est l'Arhat qui, quand manquent de fortes causes de chute, même sans garder, est susceptible de ne pas bouger, c'est-à-dire de rester dans le fruit ; qui, ne tombant pas, à défaut

1. kha cig daṅ po nas deḥi rigs / kha cig sbyaṅs pa las gyur to = *tadgotrā āditaḥ ke cit* [*ke cid uttāpanāt punaḥ* //]

uttāpana, uttāpanā = *uttaptīkaraṇa*, vi. 18 b, synonyme *saṃcāra*, transposition, vi. 41 c-d.

2. Par conséquent vi. 57 b doit être compris comme il suit : L'homme qui, de sa nature, est de facultés aiguës, devient *dṛṣṭiprāpta* au seizième moment (c'est le cas prévu vi. 57 b). Mais l'homme qui, étant déjà Śaikṣa, perfectionne ses facultés, obtient la qualité de *dṛṣṭiprāpta* après avoir été *śraddhādhimukta*.

3. Les Arhats 2-5 sont aussi susceptibles de chute ; l'Arhat 1 est caractérisé par l'absence des qualités des Arhats 2-5. De même les Arhats 3-5 sont *cetanādharman* et ainsi de suite.

4. *cetanādharmā cetayituṃ bhavyo na cānurakṣaṇādharmā yāvat prativedhanābhavya iti.* — *cetanādharman* = *māraṇadharman* : *ātmānaṃ cetayate*, ci-dessous p. 255, n. 1, p. 262, n. 1. — Paramārtha : « tuer-nuire son corps » (chă hai tsé chēn) ou « se nuire » (tsé hai). — Tibétain : ḥchi bar sems paḥi chos can.

L'explication de Puggalapaññatti, p. 12, diffère.

5. Hiuan-tsang : Le *parihāṇadharman*, rencontrant de faibles causes de chute, tombe de ce qu'il a acquis ; non pas le *cetanādharman*. Le *cetanādharman*, craignant de tomber, toujours pense à mettre fin à son existence. L'*anurakṣaṇādharman* garde ce qu'il a acquis. — Dīgha, iii. 226, sur l'*anurakkhaṇāpadhāna*.

d'effort *(abhiyoga)*, n'est pas susceptible de progresser *(vardhayitum)*.

5. Le *prativedhanādharman* (= *prativedhanābhavya)* est l'Arhat susceptible de pénétrer *(prativeddhum)* sans effort *(abhiyoga)* chez les Inébranlables.

6. L'*akopyadharman* ou Inébranlable est l'Arhat non susceptible de chute. [1]

Aux deux premiers, lorsqu'ils étaient des Śaikṣas, ont manqué l'exercice continuel et l'exercice intensif *(sātatya, satkṛtyaprayoga)*; [2 b] le troisième pratiqua seulement l'exercice continuel; le quatrième pratiqua seulement l'exercice intensif; le cinquième pratiqua les deux exercices, mais avec des facultés molles; le sixième pratiqua les deux exercices avec des facultés aiguës.

Le *parihāṇadharman* ne tombe pas nécessairement; et ainsi de suite: le *prativedhanādharman* ne 'pénètre' pas nécessairement. Ces personnes reçoivent leurs différents noms parce qu'il peut arriver qu'elles tombent, etc. — Ce principe (Vibhāṣā, 62. 4) étant admis, on conclut que les six sortes d'Arhats peuvent exister dans les trois sphères.

Mais, dans l'hypothèse où le *parihāṇadharman* tombe nécessairement, ... où le *prativedhanādharman* pénètre nécessairement, la situation change: 1. six sortes d'Arhats dans le Kāmadhātu; 2. deux sortes, à savoir le *sthitākampya* et l'*akopyadharman*, dans les sphères supérieures: car, dans ces sphères, il n'y a 1. ni chute *(parihāṇi)* (vi. 41 c-d), donc manquent le *parihāṇadharman* et l'*anurakṣaṇādharman* puisqu'il n'y a pas lieu de se garder de la

1. Sūtra: *pañca hetavaḥ pañca pratyayāḥ samayavimuktasyārhataḥ parihāṇāya saṃvartante / katame pañca / karmāntaprasṛto bhavati / bhāṣyaprasṛto bhavati / adhikaraṇaprasṛto bhavati / dīrghacārikāyogam anuyukto bhavati / dīrgheṇa ca rāgajātena spṛṣṭo bhavati.*

Anguttara, iii. 173 (comparer Kathāvatthu, i. 2, trad. p. 64) a deux listes de cinq dharmas: *pañcime dhammā samayavimuttassa bhikkhuno parihāṇāya saṃvattanti: kammārāmatā, bhassārāmatā, niddārāmatā, saṅgaṇikārāmatā, yathāvimuttaṃ cittam na paccavekkhati.* — La deuxième liste remplace les deux derniers termes par *indriyesu aguttadvāratā, bhojane amattaññutā.*

chute ; 2. ni *cetanā* [1], donc le *cetanādharman* manque ; 3. ni perfectionnement des facultés (vi. 41 c-d), donc le *prativedhanādharman* manque, car le *prativedhanādharman* doit rendre aiguës ses facultés pour ' pénétrer ', pour devenir *akopyadharman*.

Parmi les cinq premiers Arhats, combien tombent de leur famille *(gotra)*, combien tombent du fruit ?

58 a-b. Quatre tombent de la famille, cinq tombent du fruit. [2]

Quatre, le *cetanādharman*, etc., tombent de la famille ; car le *parihāṇadharman* ne peut tomber de sa famille [3]. Cinq, le *parihāṇadharman*, etc., tombent aussi du fruit. (Vibhāṣā, 51, 4).

58 b. Mais on ne tombe pas de la première famille ni du premier fruit [4]. [3 a]

1. L'Arhat ne tombe pas de sa première famille, de la famille qu'il a obtenue avant d'être Arhat, car cette famille a été rendue ferme *(dṛḍhīkṛta)* par le chemin de Śaikṣa et d'Aśaikṣa. Le Śaikṣa ne tombe pas de sa première famille, car cette famille a été rendue ferme

1. Dans les sphères supérieures, il n'y a ni *ātmasaṃcetanā* ni *parasaṃcetanā*, voir Kośa, ii. 45 c-d, trad. p. 219, Dīgha, iii. 231, Aṅguttara, ii. 159. — Ci-dessous p. 262.

2. bzhi ni rigs las lṅa ḥbras las / ñams gyur = [*caturṇāṃ gotrāt pañcānāṃ phalād dhāniḥ*] — Paramārtha : Chute du gotra, quatre hommes ; cinq tombent du fruit.

3. Cette famille, en effet, est *akṛtrima*.

4. daṅ po las ma yin = *na pūrv*[*ak*]*āt* /

Sur la chute de l'Arhat et problèmes connexes, Aṅg., i. 96, iii. 173, Kathāvatthu, i. 2, ii. 2, etc. ; Points of controversy, p. xliii ; notre note : The five points of Mahādeva, JRAS. 1910, p. 413. — D'après Buddhaghosa, les Saṃmitiyas, Vajjiputtiyas, Sabbatthivādins et une partie des Mahāsāṃghikas admettent la chute de l'Arhat. — Vasumitra, dans Wassilief, p. 262, 263, 282 : les Mahāsāṃghikas admettent la chute *(parihāṇadharman)* du Srotaāpanna, nient la chute de l'Arhat ; 272 ; les Sarvāstivādins nient la chute du Srotaāpanna, admettent la chute de l'Arhat. — Confirmé par les sources chinoises : Sarvāstivādin : Pas de chute du premier fruit ; chute des trois autres. — Mahāsāṃghika, Mahīśāsaka, etc. : Pas de chute de la qualité d'Arhat ; chute des trois premiers fruits. — Sautrāntika, Mahāyāna : Pas de chute des fruits ; chute des *dṛṣṭadharmasukhavihāras*. — Opinion du Vibhajyavādin, Vibhāṣā, 61, 15, ci-dessous p. 264 n. 2.

par le chemin mondain et le chemin supramondain. — Mais on tombe de la famille qu'on a obtenue par le perfectionnement des facultés *(uttāpanāgatāt tu parihīyate).*[1]

2. L'ascète ne tombe pas du premier fruit qu'il a obtenu, mais bien des autres. Donc il ne tombe pas du fruit de Srotaāpanna.[2]

De ces deux principes, il résulte que (1) trois cas sont possibles en ce qui regarde le *parihāṇadharman :* le *parihāṇadharman* ou bien obtient le Nirvāṇa en gardant sa famille, ou bien perfectionne ses facultés, ou bien tombe et redevient Śaikṣa [3 b] ; (2) quatre cas sont possibles en ce qui regarde le *cetanādharman :* trois comme ci-dessus, en ajoutant : ou bien tombe et devient *parihāṇadharman ;* (3) et ainsi de suite : cinq, six, sept cas pour l'*anurakṣaṇādharman,* le *sthitākampya* et le *prativedhanādharman* (en ajoutant : ou bien devient *cetanādharman* .....). (Vibhāṣā, 62, 5)

Quand un Arhat redevient Śaikṣa, il demeure dans la famille même qui était sa première famille. Autrement, dans l'hypothèse où il obtiendrait une meilleure famille, il progresserait, il ne tomberait pas.

1. Objection d'un anonyme *(atra kaś cid āha) :* (1) Un *cetanādharman,* dont la famille de *cetanādharman* a été rendue ferme par les chemins *śaikṣa* et *aśaikṣa,* peut perfectionner ses facultés, donc acquérir un nouveau *gotra* : donc il tombe de son *gotra.* Donc la raison donnée par Vasubandhu ne vaut pas. (2) Si on ne tombe pas d'une famille qui a été rendue ferme par les chemins mondain et supramondain, on tombera donc du fruit de Srotaāpanna, lequel n'est jamais rendu ferme par deux chemins.

Réponse de Yaśomitra. (1) Vasubandhu veut dire que le *cetanādharman,* tombant du fruit d'Arhat, ne tombera pas pour cela de son *gotra* si celui-ci a été rendu ferme par les chemins de Śaikṣa et d'Aśaikṣa. (2) La seconde remarque est vraiment d'un homme qui ne réfléchit pas : il s'agit ici de la famille *(gotra),* non du fruit. En fait, aucun fruit n'est en même temps *(yugapad)* obtenu par les chemins mondain et supramondain ; mais la famille peut être rendue ferme par ces deux chemins.

2. On ne tombe pas du fruit de Srotaāpanna, parce que, lorsqu'on obtient ce fruit, il est toujours le premier fruit qu'on obtienne. On peut tomber du fruit de Sakṛdāgāmin lorsqu'on obtient ce fruit après avoir obtenu celui de Srotaāpanna ; mais non pas lorsqu'on devient Sakṛdāgāmin sans passer par le stade de Srotaāpanna (cas du *bhūyovītarāga,* ii. 16 c, vi. 30 b, 45 b) ; de même pour le fruit d'Anāgāmin.

Pourquoi ne tombe-t-on pas du premier fruit ?

Parce que les passions *(kleśa)* à abandonner par la vue *(darśana)* n'ont pas de point d'appui *(avastuka = anadhiṣṭhāna*, vii. 36) : en effet, ayant pour racine la *satkāyadṛṣṭi* (v. 7), elles existent avec, pour point d'appui, l'*ātman (ātmādhiṣṭhānapravṛtta)* ; or il n'y a pas d'*ātman*.[1]

Prétendez-vous que ces passions ont pour objet (*ālambana)* une chose qui n'existe pas *(abhāva)* ?

Non pas. Elles ont pour objet les vérités, (elles consistent à considérer comme permanents, etc., les *upādānaskandhas*) ; donc elles n'ont pas pour objet une chose qui n'existe pas, mais elles se méprennent sur l'objet *(vitathālambana)*.

En quoi diffèrent les passions qui ne sont pas abandonnées par la vue, mais par la méditation ? Ces passions aussi se méprennent sur l'objet.

Elles diffèrent de celles qui sont abandonnées par la vue. — On voit bien que l'idée de moi *(ātmadṛṣṭi)* attribue faussement à des choses réelles, *rūpa*, etc., qui ne sont pas « soi », la qualité de « soi », sous l'aspect d'être qui agit, d'être qui sent, d'Īśvara. Et les autres *dṛṣṭis*, *antagrāhadṛṣṭi*, etc. (v. 7) existent en ayant comme point d'appui cette même « qualité de soi » *(ātmatva)* ; [4 a] par conséquent leur point d'appui est inexistant, elles n'ont pas de point d'appui. — Au contraire, les passions différentes de celles qui sont abandonnées par la vue, les passions qui sont abandonnées par la méditation *(bhāvanā)*, à savoir le désir, la haine, l'orgueil, l'ignorance, ont pour nature attachement, antipathie, satisfaction, confusion à l'endroit du *rūpa*, etc. : elles ont donc, absolument parlant, un point d'appui. Car l'agréable *(manāpa)*, le pénible, etc., à l'endroit de quoi elles exis-

1. Vibhāṣā, 61, 12. — Pourquoi tombe-t-on des trois fruits supérieurs, non pas du fruit de Srotaāpanna ? — Parce que les passions abandonnées par la vue se produisent au sujet de l'inexistant *(avastu)* ; on ne tombe pas de l'abandon de ces passions. — Comment peut-on dire qu'elles se produisent au sujet de l'inexistant ? — ..... En outre le fruit de Srotaāpanna est établi par l'abandon des passions abandonnées par la vue des vérités dans leur totalité, portant sur les trois sphères.

tent, est réel ; tandis qu'il n'y a pas trace de soi, de sien, d'Īsvara etc.

Autre explication. Les passions qui sont abandonnées par la méditation ont un point d'appui déterminé *(pratiniyata)*, caractérisé comme agréable, pénible, etc. Mais, pour les passions qui sont abandonnées par la vue, pas de point d'appui déterminé qui soit caractérisé comme soi ou sien : par conséquent, elles n'ont pas de point d'appui.

Autre point. Chez l'Ārya (= Śaikṣa) qui ne réfléchit pas *(upanidhyāyati = saṃtīrayati)*, les passions qui sont abandonnées par la méditation peuvent surgir en raison de la ' défaillance de la mémoire ' [1] ; [4 b] ces passions ne surgissent pas chez l'Ārya qui réfléchit. De même qu'on prend une corde pour un serpent si on n'y regarde pas (Vibhāṣā, 8, 1) ; [de même, lorsque l'attention manque, on oublie le caractère métaphysique, l'impermanence de l'agréable, etc.] Au contraire, l'erreur du personnalisme *(ātmadṛṣṭi)* ne peut pas surgir chez l'Ārya qui ne réfléchit pas, parce que cette hérésie est un produit de la réflexion *(saṃtīrakatvāt)*.

Par conséquent le saint ne peut tomber de l'abandon des passions qu'il a abandonnées par la vue.

Les Sautrāntikas disent qu'on ne peut pas non plus tomber de la qualité d'Arhat [2]. Et leur opinion est correcte, ainsi qu'on peut le démontrer par l'Écriture et par le raisonnement.

i. Arguments scripturaires.

1. Il est dit : « Cela, ô Bhikṣus, est abandonné qui est abandonné par la *prajñā* sainte ». [3]

1. *smṛtisaṃpramoṣāt* = *kliṣṭasmṛtiyogāt* (voir ii. trad. 154, 162).

2. Pas de chute du fruit *anāsrava* ; en ce qui concerne les cinq premiers Arhats, chute des « béatitudes de ce monde », qui sont *sāsrava*.

3. *tad dhi bhikṣavaḥ prahīṇaṃ yad āryaprajñayā prahīṇam*. — D'après la glose japonaise, Madhyamāgama, 23, 12, qui d'après Anesaki est Saṃyutta ii. 50 (Kalārasutta). — Le premier et le dernier fruit ne peuvent être obtenus que par le chemin pur (= *āryaprajñā*), vi. 45 c.

2. Il est dit : « Je déclare que le Śaikṣa doit pratiquer la vigilance » [1]. Bhagavat ne prescrit pas la vigilance à l'Arhat.

3. Sans doute Bhagavat a dit : « Ānanda, je déclare que, même pour l'Arhat, la propriété et les honneurs sont cause d'obstacle ». Cependant le Sūtra [2] spécifie que, si l'Arhat peut tomber, c'est seulement des « béatitudes » *(dṛṣṭadharmasukhavihāra)* [3] : « Quant à l'inébranlable délivrance-de-la-pensée *(akopyā cetovimukti*, vi. 76 c), qu'il s'est physiquement (viii. 35 b) rendue présente, je déclare qu'on ne peut absolument pas en tomber ». [4]

1. *apramādaḥ śaikṣeṇa kartavyaḥ.* — Madhyama, 51. 18, Saṃyukta, 8. 16 ; Saṃyutta, iv. 25.

2. Madhyamāgama, 49, 21 ; Saṃyutta, ii. 239.

Tatra bhagavān āyuṣmantam Ānandam āmantrayate sma / arhato 'py aham Ānanda lābhasatkāram anturāyakaraṃ vadāmīti / āyusmān Ānanda āha / tat kasmād bhagavān evam āha / arhato 'py aham Ānanda lābhasatkāram antarāyakaraṃ vadāmīti / bhagavān āha / na haivānanda aprāptasya prāptaye anadhigatādhigamāya asākṣātkṛtasya sākṣātkriyayai / api tu ye 'nena catvāra ādhicaitasikā dṛṣṭadharmasukhavihārā adhigatās tato 'ham asyānyatamasmāt parihāṇiṃ vadāmi / tac cākīrṇasya viharataḥ / yā tv anenaikākinā vyapakṛṣṭenāpramattenātāpinā prahitātmanā viharatā akopyā cetovimuktiḥ kāyena sākṣātkṛtā tato 'syāhaṃ na kena cit paryāyeṇa parihāṇiṃ vadāmi / tasmāt tarhy Ānandaivaṃ te śikṣitavyaṃ yal lābhasatkāram abhibhaviṣyāmo na cotpannair lābhasatkāraiś cittaṃ paryādāya sthāsyati / evaṃ te Ānanda śikṣitavyam. — Voir ci-dessous n. 4 et p. 266.

3. Kośa, ii. 4 (trad. p. 110), vi. 42 c-d, viii. 27.

Vibhāṣā, 26, 18. — Parce qu'ils résident *(viharanti)* dans quatre espèces de béatitude, ils sont dits obtenir quatre *dṛṣṭadharmasukhavihāras* : 1. *pravrajyāsukha*, 2. *vivekasukha* (yuèn lì lo), 3. *śamathasukha* (tsi tsing), 4. *bodhisukha.*

Mais il s'agit en règle générale des *dhyānas.*

Saṃyutta, ii. 278, Aṅguttara, iii. 131, v. 10, Dīgha, iii. 113, 222 : *eso kho bhikkhave bhikkhu catunnaṃ jhānānam abhicetasikānaṃ diṭṭhadhammasukhavihārāṇaṃ nikāmalābhī ;* Aṅguttara, iv. 362 : *arahanto .... diṭṭhadhammasukhavihāraṃ yeva anuyuttā.*

Les quatre béatitudes sont *ādhicaitasika (= adhi cetasi bhava)*, c'est-à-dire appartiennent au domaine des quatre *dhyānas* fondamentaux. — Vibhāṣā, 81, 5 : Les quatre sortes d'*ādhicaitasika*, c'est les quatre *dhyānas.*

Le Bodhisattvabhūmi distingue les *brahmavihāras (= apramāṇa*, Kośa, viii. 29), les *āryavihāras (= vimokṣamukha*, viii. 24), les *divyavihāras (= dhyānas* et *ārūpyas).*

4. Vibhāṣā, 61, 10. — Le Sūtra dit : « Ānanda, des quatre béatitudes *(ādhicai-*

Mais le Vaibhāṣika réplique : Bhagavat spécifie qu'on ne tombe pas de la délivrance-de-la-pensée quand elle est inébranlable *(akopyā)*; donc on en tombe lorsqu'elle est occasionnelle *(sāmayikī)*.[1]

Nous sommes bien d'accord : on tombe de la délivrance-de-la-pensée dite occasionnelle. Mais qu'est cette délivrance ? Est-ce, comme vous le pensez, la qualité d'Arhat ? Ne faut-il pas croire bien plutôt que, par ' délivrance occasionnelle ', Bhagavat désigne les *dhyānas* mondains ?[2]

Le recueillement qui consiste dans les *dhyānas* fondamentaux[3], étant réalisé dans certaines circonstances — par exemple dans un lieu exempt de bruit, etc. [5 a] — est nommé ' délivrance occasionnelle ' ; il est encore nommé ' délivrance chérie ' *(kāntā)* parce que, chaque fois qu'il est perdu, on le désire à nouveau *(kāmanīya)* en vue de jouir des ' béatitudes ' *(dṛṣṭadharmasukhavihāra)*. D'autres docteurs, le Bhadanta Rāma (Sautrāntika), disent que ce recueille-

tasika dṛṣṭadharmasukhavihāra) acquises par le Tathāgata, je dis qu'il y a successivement (tchán tchoàn) chute, comme pour le Śrāvaka à l'occasion des réunions mondaines. Quant à la délivrance inébranlable de la pensée (décrite comme ci-dessus : *kāyena sākṣāt kṛtā ...)*, je dis qu'il n'y a pas chute ». Il suit de ce texte que, même dans le cas du Bouddha, il y a chute de la « fruition » *(upabhoga*, Kośa, vi. 59) .... Les Sautrāntikas concluent de ce texte que la délivrance chérie et occasionnelle *(sāmayikī kāntā vimukti)*, c'est les quatre béatitudes. — Question. Par chute, le Sūtra entend-il chute de ce qui est acquis ou chute de la fruition ? Dans la première hypothèse, il n'y aura pas chute des béatitudes, car celles-ci sont des *dharmas* qu'on continue à posséder *(prāpti)* même quand on n'en jouit pas ; dans la seconde hypothèse, il y aura chute de la délivrance inébranlable, car cette délivrance n'est pas toujours présente *(sammukhībhūta)* .... Réponse. En ce qui concerne la délivrance, la chose essentielle est la possession : car, quand on possède la délivrance, on n'a plus à l'obtenir à nouveau ; donc, encore qu'elle ne soit pas toujours présente, on dit que le saint n'en tombe pas. En ce qui concerne les béatitudes, la chose essentielle est la présence ; on dit donc que le saint en est tombé lorsqu'il n'en jouit pas. — Vibhāṣā, 81, 5 : Quand un des *sukhavihāras* est présent, on dit que les autres sont tombés.

1. *akopyāyā iti viśeṣaṇāt sāmayikyā asti parihāṇir iti tata āha sāmayikyā astīti ced iti.*

2. *vayam apy evaṃ brūmaḥ / sā tu vicaryā kim arhattvam āhosvid dhyānāny eva laukikāni.*

3. Par opposition aux *sāmantakas*, vestibules des *dhyānas* proprement dits.

ment est nommé ' délivrance chérie ' parce que, étant impur, il est de la catégorie ' délectable ' (viii. 5) [1] (ci-dessus p. 251).

Au contraire, la délivrance qui constitue la qualité d'Arhat n'est pas ' occasionnelle ' *(sāmayikī)* étant possédée d'une manière permanente *(nityānugatatvāt : prāptiyogena)* ; elle n'est pas non plus ' chérie ' *(kāntā)*, parce qu'on n'a pas à la rechercher *(prārthanīya)* à nouveau. — S'il était possible qu'on tombât de la qualité d'Arhat, pourquoi Bhagavat dirait-il que l'Arhat peut seulement tomber des ' béatitudes de recueillement ' *(ādhicaitasika)* ? [2]

Par conséquent la délivrance-de-pensée inébranlable appartient à tous les Arhats.

Quant aux ' béatitudes ', certain Arhat en tombe, lorsque, étant distrait *(vyākṣipta)* par la propriété et les honneurs, il perd la maîtrise en recueillement : c'est l'Arhat dont les facultés sont molles. Certain Arhat n'en tombe pas : c'est l'Arhat dont les facultés sont aiguës. [3] L'Arhat qui tombe des ' béatitudes ' est *parihāṇadharman* ; celui qui n'en tombe pas est *aparihāṇadharman*. De même il faut expliquer le *cetanādharman*, etc. [4]

Mais quelle différence entre l'*aparihāṇadharman*, le *sthitākampya* et l'*akopyadharman* ? [5]

1. *maulo hi dhyānasamādhiḥ samaye saṃmukhībhāvāt sāmayikī vimuktir ity ucyate / punaḥ punar eṣaṇīyatvāt kāntā / āsvādanīyatvād ity apare.*

2. *arhattvavimuktis tu nityānugatatvān na yujyate sāmayikīti / apunaḥprārthanīyatvān na kānteti / yady arhattvāt parihāṇisaṃbhavo 'bhaviṣyad ādhicaitasikebhya eva kim arthaṃ parihāṇim avakṣyat.*

3. *dṛṣṭadharmasukhavihārebhyas tu kaścil lābhasatkāravyākṣepadoṣāt parihīyate vaśitvabhraṃśāt (= samādhisaṃmukhībhāvavaśitvabhraṃśāt) yo mṛdvindriyaḥ / kaś cin na parihīyate yas tīkṣṇendriyaḥ.*

4. 1) yaḥ parihīyate dṛṣṭadharmasukhavihārebhyaḥ sa parihāṇadharmā ; 2) yo na parihīyate tata eva so 'parihāṇadharmā ; 3) yaḥ samādhibhraṃśabhayād ātmānaṃ cetayate (ii. trad. p. 219) sa cetanādharmā ; 4) yo 'nurakṣati kathaṃ cid guṇaviśeṣaṃ so 'nurakṣaṇādharmā ; 5) yo yasminn eva guṇe sthitas tasmād ananurakṣann api na kampate sa sthitākampyaḥ ; 6) yaḥ pareṇa pratividhyati (guṇaviśeṣam utpādayātīty arthaḥ) sa prativedhanābhavyaḥ ; 7) yo na kupyati (utpannebhyo na parihīyate) so 'kopyadharmā.

En ajoutant le *prajñāvimukta* et l'*ubhayatobhāgavimukta* (vi. 64), on a les neuf Aśaikṣas.

5. Vasubandhu pose la question et y répond.

Le premier n'a pas perfectionné ses facultés *(anuttāpanāgata)* : celles-ci, dès l'origine, sont aiguës *(tīkṣṇa)* ; le troisième a perfectionné ses facultés : l'un et l'autre ne tombent pas des recueillements *(samādhiviśeṣa)* qu'ils peuvent produire. Le second ne tombe pas des qualités où il se trouve [5 b] : mais, ou bien il ne produit pas d'autres qualités *(guṇaviśeṣa)*, ou, s'il en produit, il peut en être ébranlé *(tasmāt tu kampate)*. — Telle est la différence de ces trois saints.

4. Mais l'Āyuṣman Godhika n'est-il pas tombé de la qualité d'Arhat ? [1]

L'Āyuṣman Godhika, étant Śaikṣa, en raison de l'excès de sa délectation *(āsvādanā*, viii. 6) et du caractère mou de ses facultés, tomba à plusieurs reprises de la ' délivrance occasionnelle ' *(sāmayikī vimukti)* : dans son dégoût *(saṃvega)*, il se frappa du couteau *(śāstram ādhārayan, vāhayan)*. En raison de son indifférence *(nirapekṣatva)* à l'endroit de son corps et de sa vie, il obtint la qualité d'Arhat au moment même de sa mort, et le Nirvāṇa [2]. Donc il n'est pas tombé de la qualité d'Arhat.

5. Le Daśottara enseigne : « Il y a un *dharma* qu'on doit produire *(utpādayitavya)*, à savoir la délivrance occasionnelle, chérie. Il y a un *dharma* qu'il faut se rendre présent *(sākṣātkartavya)*, à savoir l'inébranlable délivrance de la pensée *(akopyā cetovimukti)*. » [3]

Si la délivrance occasionnelle et chérie était la qualité d'Arhat, si donc la qualité d'Arhat était de deux sortes, pourquoi le Daśottara, seul parmi les Sūtras, parlerait-il deux fois, sous deux noms distincts,

1. Le Vaibhāṣika objecte : *nanv āyuṣmān Godhiko 'rhattvāt parihīṇaḥ.*
Paramārtha ajoute ici un pāda : « Godhika était *samayavimukta* ».
Sur Godhika, bon exemple de saint de la classe *cetanādharman*, Saṃyutta, i. 120 ; Comm. du Dhammapada, 55 ; Saṃyukta, 39, 10, qui diffère. — Vibhāṣā, 60, 15 ; Ekottara, 19, 5 (Vakkali),

2. *maraṇakāla evārhatvaṃ prāptaḥ* : il obtint la qualité d'Arhat au moment même de la mort, c'est-à-dire à un moment postérieur à l'application du couteau *(śastrādhāna) ; parinirvṛtaś ca* : et il obtint le *parinirvāṇa* par le coup même du couteau *(tenaiva śastraprahāreṇa)*.

3. Dīgha, iii. 273, diffère : *katamo eko dhammo uppādetabbo ? akuppaṃ ñāṇam. — katamo eko dhammo sacchikātabbo ? akuppā cetovimutti.*

de la qualité d'Arhat ? D'ailleurs, nulle part l'Ecriture n'emploie l'expression : ' produire la qualité d'Arhat ' ; elle dit toujours qu'on se rend présente cette qualité.

Direz-vous que la qualité d'Arhat, en tant qu'associée à des facultés molles *(mṛdvindriyasaṃgṛhīta)*, est à produire ? [1] Que voulez-vous dire par là ? Qu'elle peut être ' produite ' ? Mais alors la qualité d'Arhat associée aux facultés aiguës, peut, elle aussi, être produite [6 a]. Qu'elle mérite d'être produite ? A plus forte raison la seconde qualité d'Arhat mérite d'être produite.

Donc la délivrance occasionnelle n'est pas la qualité d'Arhat.

6. Mais, s'il en est ainsi, pourquoi l'Ecriture parle-t-elle de l'Arhat ' occasionnellement délivré ' *(samayavimukta)* ?

Tel est l'Arhat qui, en raison du caractère mou de ses facultés, dépend de certaines circonstances en ce qui regarde le fait de se rendre présent le recueillement. A cet Arhat s'oppose celui qui est ' non-occasionnellement délivré '.

7. D'après l'Abhidharma [2], c'est en raison de trois causes *(sthāna)* que naît le désir sensuel *(kāmarāga)* : 1. l'*anuśaya* de désir sensuel n'a pas été complètement reconnu *(parijñāta)*, n'est pas abandonné ; 2. des *dharmas* se présentent favorables à l'explosion du *kāmarāga* ; 3. il y a jugement erroné *(ayoniśomanasikāra)*. [Or l'ensemble de ces trois causes est impossible dans le cas de l'Arhat.]

Dira-t-on que l'Abhidharma parle du désir sensuel qui est produit par l'ensemble de ses causes *(paripūrṇakāraṇa)* [, mais que le désir sensuel peut naître ayant-ses-causes-incomplètes, *aparipūrṇakāraṇa*, par la force seule de l'objet extérieur, *viṣaya*] ? Mais quel *dharma* peut naître sans que ses causes soient complètes ? [3]

ii. Passons aux arguments de raison (*yukti*).

Dans l'Arhat sont nés des *dharmas* qui s'opposent *(pratipakṣa)*

1. *utpādya*, qu'on peut expliquer d'après iii. 3. 172 ou iii. 3. 169.

2. Prakaraṇapāda, 3, 10 ; Vibhāṣā, 61, 1 ; voir Kośa, v. 34.

Le tibétain et Hiuan-tsang ont : « C'est en raison de trois causes que naît l'*anuśaya* de *kāmarāga* ».

3. Vyākhyā : *tadyathā cakṣūrūpālokamanaskārasāmagrī cakṣurvijñānasyotpattaye prasiddhā sā tadanyataravikalā satī tadutpattaye na bhavati.*

aux passions et qui sont de telle nature que les passions sont réduites à la ' condition de ne pouvoir absolument pas naître ' deviennent *anutpattidharman*. Comment donc l'Arhat pourrait-il tomber ?

Direz-vous que de tels *dharmas* ne sont pas nés dans l'Arhat ; que les passions existent chez lui à l'état de germe, ce qui constitue le germe des passions n'ayant pas été arraché ? [1] Dans cette hypothèse, comment peut-on dire de l'Arhat qu'il est *kṣīṇāsrava*, un homme dont les vices *(āsrava)* sont détruits ? Et s'il n'est pas *kṣīṇāsrava*, comment peut-on dire qu'il soit Arhat ? [2]

iii. Mais, réplique le Vaibhāṣika, la théorie de la non-chute de l'Arhat est contredite par l'Aṅgārakarṣūpama. [3]

Ce Sūtra dit [4] : « A un Ārya Śrāvaka instruit [6 b] qui suit ainsi cette règle de vie, qui passe ainsi son temps *(evaṃ carata evaṃ viharatas)* [5], il arrive quelquefois [6], par défaillance de la mémoire,

1. *tadbījadharmatāyām anapoddhṛtāyām*, ce qu'il faut entendre *kleśabījasvabhāve 'nunmūlite*.

2. Vibhāṣā, 61, 15. — Le Vibhajyavādin nie la chute de l'Arhat, au sens de production de passion *(kleśa)*, et apporte des exemples. Quand la cruche est brisée, il ne reste plus que de la terre cuite qui ne fait plus cruche. De même pour l'Arhat : le Vajropama (vi. 44) brise les passions ; donc l'Arhat ne produira plus de passions, ne tombera pas. Quand l'arbre est brûlé, il ne reste plus que des cendres .... les passions ont été brûlées par le savoir pur *(anāsrava jñāna)* ..... Mais, affirmer que l'Arhat ne tombe pas, c'est contredire le Sūtra qui distingue deux sortes d'Arhat, celui qui est ébranlable et celui qui est inébranlable *(kopya, akopyadharman)*. Cependant comment expliquer les exemples du Vibhajyavādin? Il n'y a pas lieu de les expliquer : ce n'est là ni Sūtra, ni Vinaya, ni Abhidharma....

3. Paramārtha ajoute un pāda : « Chute de l'Arhat, en raison de l'Aṅgārakarṣūpama ».

4. Saṃyutta, iv. 190, Saṃyukta, 43, 14 ; la suite du texte cité ici est citée ci-dessous vi. 60 a.

Nous connaissons la rédaction pâlie : *tassa ce bhikkhave bhikkhuno evaṃ carato evaṃ viharato kadāci karahaci satisammosā uppajjanti pāpakā akusalā dhammā sarasaṅkappā saṃyojaniyā / dandho bhikkhave satuppādo / atha kho naṃ khippam eva pajahati vinodetivya ntikaroti anabhāvaṃ gameti.*

5. Le Vaibhāṣika entend *evaṃ carataḥ* = *smṛtimataś carataḥ* « qui fait toutes les démarches d'un Bhikṣu *(carataḥ)* la mémoire toujours attentive », parce que le mot *smṛti* suit immédiatement *(anantaraṃ smṛtivacanāt)* ; mais voir Saṃyutta, iv. 189, l. 8.

6. Les traducteurs chinois : *asti samayaḥ, asty avakaśo yat* .... — Mais

de produire des pensées mauvaises ». — Or cet Ārya Śrāvaka n'est pas un Śaikṣa, mais un Arhat, car le Sūtra dit plus loin : « Pendant un long temps sa pensée est inclinée vers l'isolement loin des passions .... sa pensée est tournée vers le Nirvāṇa. » Et nous savons d'ailleurs [1] que ces qualités : ' avoir la pensée inclinée vers l'isolement ', etc., sont une des forces de l'Arhat, laquelle force est encore déterminée par les mots : « sa pensée est froide *(śītībhūta)*, purgée *(vāntībhūta)* à l'endroit de tous les *dharmas* où les *āsravas* ont leur gîte. »

Nous répliquons : Oui, les textes sont tels [2]. Mais cependant l'Aṅgārakarṣūpama vise le Śaikṣa et non pas l'Arhat. En effet c'est seulement d'un Śaikṣa qu'on peut dire que : « Aussi longtemps que les démarches de Bhikṣu *(cāra)* ne sont pas ' bien comprises ', même lorsqu'il pratique ainsi ces démarches, les passions naissent quelquefois en lui ». [3]

Les Vaibhāṣikas maintiennent que l'on tombe aussi de la qualité d'Arhat.

d'après la Vyākhyā : *kadācit smṛtisaṃpramoṣād utpadyante pāpakā akuśalā vitarkāḥ.*

1. Aṅguttara, iv. 224, Saṃyukta, 26, 23.

kati bhadantārhato bhikṣoḥ kṣīṇāsravasya balāni / aṣṭau śāriputra / arhato bhikṣor dīrgharātraṃ vivekanimnaṃ cittaṃ yāvan nirvāṇaprāgbhāram / aṅgārakarṣūpamāś cānena kāmā dṛṣṭā bhavanti / yathāsya kāmān jānataḥ kāmān paśyato yaḥ kāmeṣu kāmacchandaḥ kāmasneho .... kāmādhyavasānaṃ tad asya cittaṃ na paryādāya tiṣṭhati ..... āsravasthānīyair dharmaiḥ śītībhūtaṃ vāntībhūtam.

yaṃ pi bhante khīṇāsavassa bhikkhuno vivekaninnam cittaṃ hoti vivekapoṇaṃ vivekapabbhāraṃ vivekaṭ haṃ nekkhammābhirataṃ vyantibhūtaṃ sabbaso āsavaṭṭhāniyehi dhammehi, idaṃ pi .... balaṃ.

2. Mais ces textes se peuvent entendre du Śaikṣa. La pensée du Śaikṣa est « inclinée vers l'isolement », etc. ; mais l'Aśaikṣa possède toutes ces qualités au maximum *(prakarṣeṇa)*. Le Śaikṣa est « refroidi » à l'égard des *dharmas*, gîtes d'*āsrava*, qui appartiennent au Kāmadhātu.

3. Le Sūtra porte : *yāvat tu cāro na supratividdhaḥ*. D'après la Vyākhyā, *piṇḍapātādicāraḥ*. Dans Saṃyutta, iv. 189, l. 7, *cāro ca vihāro ca anubuddho hoti*. — Le *cāra*, quête, etc., est *anubuddha*, *supratividdha*, lorsque le moine ne s'attache pas aux objets agréables, etc.

Les Arhats sont-ils les seuls à se diviser en six familles *(gotra)* ? Est-ce aussi le cas pour les autres ? [7 a]

58 c. Les Śaikṣas et les non-Āryas sont de six familles.[1]

Les Śaikṣas et les Pṛthagjanas sont aussi pareillement de six familles : les familles d'Arhats ont leurs antécédents dans ces familles.

58 d. Dans le chemin de vue, il n'y a pas perfectionnement.[2]

On peut perfectionner les facultés *(indriyasaṃcāra)* en dehors du chemin de la vue des vérités *(darśanamārga)* ; mais non pas pendant qu'on parcourt ce chemin, car, vu sa rapidité (en tout quinze moments, vi. 28), on ne peut y accomplir l'exercice préparatoire requis pour le perfectionnement.[3]

Quelques-uns perfectionnent les facultés étant des Pṛthagjanas[4] ; quelques-uns, étant des Śraddhādhimuktas.[5]

Le Sūtra allégué ci-dessus (p. 259) dit : « Les quatre béatitudes de recueillement qu'il a acquises, je déclare qu'il peut tomber de n'importe laquelle ; mais, de l'inébranlable délivrance de pensée que,

1. slob daṅ ḥphags min rigs drug ldan = [*ṣaḍgotrā anāryaśaikṣāḥ*]
Les *mokṣabhāgīyas* et les *nirvedhabhāgīyas* (vi. 24, 17 c) sont donc de six catégories.

2. mthoṅ ba la ni ḥpho ba med — Paramārtha : *darśanamārge nendriyasaṃcāraḥ.*

3. *prayogāsaṃbhavān na darśanamārge.* — Donc un Pṛthagjana qui entre, avec des facultés molles, dans le chemin de vue, devient nécessairement un Śaikṣa de facultés molles et garde sa famille.

4. Par le chemin qui prend les aspects d'impermanence, etc. *(anityādyākārapatita mārga)* (vii. 13) (chemin supramondain), par celui qui prend les aspects de grossier, etc., et de calme, etc. (vi. 49 c), on ne nous fixe pas là-dessus. Cependant nous croyons que le Pṛthagjana perfectionne ses facultés des deux façons, car, plus loin, Vasubandhu déclare que les Āryas ne perfectionnent pas leurs facultés par le chemin impur *(sāsrava)* (vi. 61 b). Donc le Pṛthagjana s'exerce en souhaitant : « Puissent mes facultés devenir aiguës ! » et, pratiquant *(abhyasya)* soit le chemin mondain, soit le chemin supramondain, il obtient le perfectionnement des facultés au moyen d'*ānantarya* et de *vimuktimārga.*

5. vi. 36 c. — Il n'est question ici que des Pṛthagjanas et des Śaikṣas. L'Arhat aussi perfectionne ses facultés.

solitaire, il s'est rendue présente, je déclare qu'il ne peut absolument pas en tomber. »

Comment se fait-il que l'Arhat inébranlable *(akopyadharman)* tombe des béatitudes ?

59 a-b. Il y a trois sortes de chute : de ce qui est acquis, de ce qui n'est pas acquis, de la fruition. [1]

Qui tombe de la possession d'un bien spirituel *(guṇa)*, tombe de ce qui est acquis. [7 b]

Qui n'acquiert pas un bien spirituel à acquérir, tombe de ce qui n'est pas acquis.

Qui ne se rend pas présent un bien spirituel qu'il possède, tombe de la fruition *(upabhoga)*.

Parmi ces chutes,

59 c-d. La dernière, en ce qui regarde le Maître ; la seconde aussi, en ce qui regarde l'Inébranlable ; toutes les trois, en ce qui regarde les autres. [2]

1. Le Bouddha tombe de la fruition seulement : [occupé du bien des fidèles, il arrête de jouir des béatitudes]. 2. L'Inébranlable *(akopyadharman)* tombe et de la fruition et de ce qu'il n'a pas acquis : car il n'a pas nécessairement acquis les *dharmas* propres à des per-

1. thob daṅ ma thob ñer spyod las / yoṅs ñams rnam pa gsum zhes bya = [*prāptāprāptopabhogebhyaḥ parihāṇis tridhā matā* /]

On peut comparer Aṅguttara v. 169 : *anadhigataṃ nādhigacchati / adhigatā parihāyati* ....

On a vu qu'il y a *upabhoga* du Nirvāṇa, ii. trad. p. 110, 112.

2. ston la tha ma mi gyo la / bar ma ḥan gzhan la rnam gsum mo = [*antyā śāstur akopyasya madhyāpy anyasya tu tridhā* //]

Vibhāṣā, 61, 11. — Deux opinions : 1. Les trois chutes pour le Samayavimukta, les deux dernières pour l'Akopya et le Pratyeka, la troisième pour le Bouddha ; 2. les trois chutes pour le Samayavimukta, la dernière pour l'Akopya et le Pratyeka, aucune pour le Bouddha. — Vasubandhu adopte la théorie des premiers maîtres ; les seconds sont suivis par le Grand Véhicule.

Comparer Kośa, iv. 12 c, vi. p. 259 ; Majjhima, i. 249.

sonnes très distinguées *(pudgalaviśeṣa)* [1]. 3. Les Arhats qui ne sont pas inébranlables tombent aussi de ce qu'ils ont acquis.

Par conséquent le fait que l'Inébranlable tombe de la fruition n'est pas en contradiction avec le Sūtra ci-dessus.

Les maîtres qui nient la chute *(aparihāṇivādin)* disent : « La délivrance pure *(anāsrava)* de tout Arhat est inébranlable : mais l'Inébranlable est à définir comme nous avons dit ; par conséquent on ne peut objecter : comment l'Inébranlable tombe-t-il des béatitudes ? » [2]

Le saint qui tombe du fruit d'Arhat prendra-t-il une nouvelle naissance ?

60 a. Il ne meurt pas tombé du fruit [8 a]. [3]

1. L'Inébranlable n'a pas acquis les *dharmas* propres aux « Grands Disciples », Mahāśrāvakas, tels Śāriputra ou Maudgalyāyana ; par exemple, le *prāntakoṭika* (vii. 41) lui manque. Et les Mahāśrāvakas eux-mêmes ne possèdent ni ne posséderont les *dharmas* spéciaux des Bouddhas ou Svayaṃbhūs. (Voir i. 1 (p. 2) et vii. 30).

2. Deux interprétations sont possibles :

a) Le Sautrāntika affirme que la délivrance des six Arhats est inébranlable. — Le Vaibhāṣika objectera : « Si la délivrance pure de tout Arhat est inébranlable, pourquoi le seul 'non occasionnellement délivré' *(asamayavimukta)* est-il défini, reconnu comme Inébranlable *(akopyadharman)* ? » — Le Sautrāntika répond : « Il est certain que la délivrance pure de tout Arhat est inébranlable ; mais la définition de l'Inébranlable est comme nous l'avons dite (p. 261 l. 12), à savoir : « Quelques-uns, en raison de la distraction causée par la propriété et les honneurs, tombent des béatitudes en perdant la maîtrise en recueillement : ce sont les Arhats aux facultés molles ; d'autres n'en tombent pas, les Arhats aux facultés aiguës ». Ces derniers sont reconnus comme Inébranlables. Comme l'Arhat aux facultés molles tombe des béatitudes en raison de la distraction, tandis que l'Arhat aux facultés aiguës n'en tombe pas (c'est-à-dire n'en perd pas la possession), il s'ensuit que le Vaibhāṣika ne peut utilement objecter : « Comment l'Inébranlable tombe-t-il des béatitudes ? »

b) Il a été dit ci-dessus que l'Inébranlable ne tombe pas des béatitudes, et le Sūtra déclare qu'il y a chute des béatitudes pour l'homme même dont la délivrance est inébranlable. En présence de cette déclaration formulée en termes généraux, on dit : « De tout Arhat, la délivrance pure est inébranlable », c'est-à-dire : « l'Inébranlable n'est pas suffisamment caractérisé par la possession de cette délivrance ». On ajoute donc : « Pour l'Inébranlable, il est à définir comme nous avons dit ». Donc on ne peut objecter : « Comment ..... »

3. ḥbras las ñams pa ḥchi ba med = *mriyate na phalabhraṣṭaḥ.* — Voilà qui diminue sensiblement l'importance de la théorie de la chute de l'Arhat.

Jamais il ne meurt dans l'état de ' tombé du fruit '. En effet le Sūtra dit : « O Bhikṣus, il arrive que l'Ārya Śrāvaka instruit éprouve défaillance de mémoire, que sa mémoire soit lente. Mais bien vite il rejette, fait disparaître, détruit, anéantit [cette défaillance de mémoire]. » [1]

S'il en était autrement, si un homme, devenu Arhat, tombé du fruit d'Arhat, pouvait continuer à transmigrer, la vie religieuse *(brahmacarya)* n'inspirerait pas confiance *(anāśvāsika)* [2].

Un homme tombé d'un fruit ne fait pas ce que ne peut faire l'homme qui réside dans ce fruit :

60 b. Il ne fait pas ce qui ne doit pas être fait. [3]

Même tombé, il ne fait pas ce qui est en contradiction avec le fruit (par exemple *abrahmacarya)*. De même un héros peut être ébranlé, mais ne tombe pas *(śūrapraskhalanāpatanavat)*.

Combien de chemins d'*ānantarya* et de *vimukti* comporte la transformation ou perfectionnement des facultés *(indriyasaṃcāra, uttapanā, vardhana)* ?

60 c-d. Pour l'Inébranlable, neuf chemins des deux espèces [4]. [8 b]

Saṃghabhadra : Lorsque la quantité de vie approche de l'épuisement, il n'y a pas chute, parce qu'il n'y a pas défaillance de la mémoire ; s'il reste encore de la vie, la chute est possible .... — Qui tombe ? qui ne tombe pas ? Celui qui est entré dans le Chemin après méditation d'*aśubhā*, peut tomber ; celui qui y est entré après *ānāpānasmṛti* ne tombe pas. Suivant que l'*alobha* ou l'*amoha* ont été accrus. — Dans quelle sphère, dans quelle destinée y a-t-il chute ? Dans Kāmadhātu, hommes des trois continents. Quant aux six dieux du Kāmadhātu .... (voir ci-dessous p. 271 n. 2).

1. Voir ci-dessus p. 264 n. 4. Le tibétain : « ... éprouve une petite défaillance de mémoire ... » ; mais le texte tibétain présente une lacune, comme il résulte de la version de Paramārtha. ' Petit ', d'après la Vyākhyā, est *dhandha*, avec le sens de *manda*.

2. La Vyākhyā définit la confiance en citant la stance :

sucīrṇabrahmacarye 'smin mārge cāpi subhāvite /
tuṣṭa āyuḥkṣaye bhoti rogasyāpagame yathā //

qui est citée plus bas par Vasubandhu.

3. bya ba ma yin de mi byed = [*na cākāryaṃ karoti saḥ* /]. — iv. 33 a, vi. 40 c.

4. mi gyo rnam grol bar chad med / lam dguḥo = [*vimuktyānantaryapathā navākopye*]

Le *prativedhanādharman* qui perfectionne ses facultés et pénètre dans la famille de l'Inébranlable, doit produire neuf *ānantaryamārgas*, neuf *vimuktimārgas*, tout comme le Śaikṣa pour obtenir la qualité d'Arhat [en se détachant du *bhavāgra*].

Pourquoi ?

60 d. En raison de l'extrême pratique. [1]

Le *prativedhanādharman* a extrêmement pratiqué *(abhyasta)* la famille de facultés molles ; par conséquent cette famille ne peut être transformée sans un grand effort : elle a été, en effet, rendue solide *(dṛḍhīkṛta)* et par le chemin de Śaikṣa et par le chemin d'Aśaikṣa.

61 a. Pour le Dṛṣṭiprāpta, un de chaque espèce. [2]

Pour la transformation des facultés par laquelle le Śraddhādhimukta (Śaikṣa de facultés molles) devient un Dṛṣṭiprāpta (Śaikṣa de facultés aiguës), il faut un chemin d'*ānantarya* et un chemin de *vimukti*.

Dans les deux cas (60 c-d et 61 a), un chemin préparatoire *(prayogamārga)*.

Ces chemins d'*ānantarya* et de *vimukti* sont

61 b. Chemins purs. [3]

Sur la nature de ces chemins de « transformation des facultés », ci-dessus p. 266 n. 4.

Vibhāṣā, 67, 13 ; les opinions divergent.

a. Nirvedhabhāgīyas : dans le quatrième, pas de perfectionnement ; dans les trois premiers, perfectionnement par 9 *ānantarya* et 9 *vimukti* (1re opinion), par 1 *ānantarya* et 1 *vimukti* (2me opinion), par 1 *prayoga* (3me opinion).

b. Darśanamārga, pas de perfectionnement.

c. Aśaikṣas, 1 *prayoga*, 9 *ānantarya*, 9 *vimukti* (adopté par Vasubandhu), 1 *prayoga*, 1 *ānantarya*, 1 *vimukti* (2me opinion).

Saikṣas, 1 *prayoga*, 1 *ānantarya*, 1 *vimukti* (adopté par Vasubandhu), 1 *prayoga*, 9 *ānantarya*, 9 *vimukti* (2me opinion).

1. śin tu bsten phyir ro = [*atisevanāt* //] — Paramārtha : « En raison de la longue pratique ».

2. mthoṅ ba thob la re reḥo = [*ekaikas tu dṛṣṭiprāpte*]

3. zag med = [*anāsravāḥ*]

Car les facultés des Āryas ne peuvent être transformées par des chemins impurs.

Où les facultés peuvent-elles être transformées ?

61 b. Transformation parmi les hommes. [1]

Les hommes seuls transforment leurs facultés ; point de transformation ailleurs, car ailleurs la chute est impossible. [2]

Sur quelle terre s'appuient l'Aśaikṣa et le Śaikṣa pour transformer les facultés ?

61 c. L'Aśaikṣa en s'appuyant sur neuf terres. [3]

A savoir sur l'*anāgamya*, le *dhyānantara*, les quatre *dhyānas* et trois *ārūpyas*, [car le fruit même d'Arhat peut être obtenu en s'appuyant sur ces terres].

61 d. Le Śaikṣa, sur six. [4]

En exceptant trois *ārūpyas*. — Pourquoi ?

1. mi yi naṅ du ḥphel = [*nṛṣu vardhanam*]

2. *parihāṇyasaṃbhavāt*. — Or c'est par crainte de la chute que l'ascète aiguise ses facultés. On a vu ci-dessus que les Āryas et les personnes nées dans les sphères supérieures ne peuvent transformer leurs facultés (vi. 41 c-d).

Les personnes nées parmi les six classes de dieux du Kāmadhātu ne peuvent pas tomber. Elles possèdent certainement des facultés aiguës, puisqu'elles se sont dégoutées des jouissances célestes au point de voir les vérités : *ye pūrvam atyudārebhyo viṣayebhyo saṃvijanto yataḥ (?) satyāni paśyanti te katham tān ālambya parihāsyante / avaśyaṃ hi te tīkṣṇendriyā bhavantīty abhiprāyaḥ.*

3. mi slob sa dgu la rten te = *aśaikṣo nava niśritya bhūmīḥ.*

L'Aśaikṣa perfectionne ses facultés comme on obtient le fruit d'Arhat ; puisqu'on obtient ce fruit en prenant point d'appui sur neuf terres, de même en va-t-il du perfectionnement des facultés.

Le Śaikṣa perfectionne ses facultés comme on obtient les fruits de Śaikṣa ; comme on n'obtient pas ces fruits en prenant point d'appui sur les *ārūpyas*, de même en va-t-il du perfectionnement des facultés. Les deux premiers fruits de Śaikṣa s'obtiennent en prenant point d'appui sur l'*anāgamya* ; le troisième en prenant point d'appui sur six terres. (Cependant les opinions divergent).

4. slob pa drug la = *śaikṣas tu ṣaṭ*

61 d-**62** b. Parce que le Śaikṣa qui accroît ses facultés abandonne le fruit et le progrès, obtient le fruit.[1]

Lorsque le Śaikṣa perfectionne ses facultés, il perd un fruit (Sakṛdāgāmiphala), fruit qu'il avait acquis par le chemin de facultés molles ; il perd le *viśeṣa*, c'est-à-dire le progrès qu'il avait fait — chemins préparatoire, d'*ānantarya*, de *vimukti*, de *viśeṣa* — dans le détachement des *dhyānas*, progrès réalisé avec des facultés molles[2]. [9 a] Il obtient seulement un fruit appartenant à la famille de facultés aiguës, fruit faisant partie du détachement du Kāmadhātu, non pas le fruit d'Anāgāmin qui est de l'Arūpyadhātu.[3]

Les Arhats, en raison de la différence des facultés, sont au nombre de neuf.

1. gaṅ gi phyir / ḥphel la ḥbras bu khyad par can / gtaṅ ste ḥbras bu thob par ḥgyur = [*yataḥ* //] *saviśeṣaṃ phalaṃ tyaktvā phalam āpnoti vardhayan* /
Voir vi. 33, 46 d.

2. Bhāṣya : dbaṅ po rnams ḥpho ba na dbaṅ po rtul poḥi lam gyi ḥbras bu daṅ ḥbras bu khyad par can btaṅ ste = [*indriyāṇi saṃcaran mṛdvindriyamārga*]*phalaṃ phalaviśiṣṭaṃ ca* [*tyajati*].

Vyākhyā : *phalaṃ phalaviśiṣṭaṃ ceti / phalaṃ sakṛdāgāmiphalam / phalaviśiṣṭaṃ prathamadhyānādiprahāṇāya prayogānāntaryavimuktiviśeṣamārgalakṣaṇam.*

Paramārtha : L'homme qui pratique la transformation des facultés abandonne le fruit et le chemin, de facultés faibles, supérieur au fruit *(phalaṃ phalaviśiṣṭam ca mṛdvindriyakaṃ mārgam).*

Hiuan-tsang : Il abandonne le *phala* et le *phalaviśiṣṭamārga.*

3. Bhāṣya : dbaṅ po rnon poḥi rigs kyi lam gyi ḥbras bu kho na thob par ḥgyur na / phyir mi ḥoṅ baḥi ḥbras bu gzugs med las bsdus pa ni med do zhes bya ba ḥdi ni gtan tshigs yin no = [*tīkṣṇendriyagotramārgaphalam*] *eva pratilabhate / na cānāgāmiphalam ārūpyasaṃgṛhītam*

Vyākhyā : *phalamārgam eva pratilabhate / kāmadhātuvairāgyamātrasaṃgṛhītam / na cānāgāmiphalam ārūpyasaṃgṛhītam iti / pañcānām avarabhāgīyānāṃ prahāṇād anāgāmīti sūtre vacanāt / darśanamārge ca tatrābhāvāt tadabhāvaḥ kāmadhātvanālambanād iti vyākhyātam etat.*

Paramārtha : — Il obtient, de la famille de facultés aiguës, fruit et chemin ; non pas fruit d'Anāgāmin inclus à l'Ārūpyadhātu. C'est pourquoi le Śaikṣa ne transforme pas ses facultés dans l'Arūpyadhātu.

Hiuan-tsang. — Ce qu'il obtient, c'est seulement un fruit, non le chemin de candidat ; donc non pas un fruit de Śaikṣa inclus à l'Ārūpyadhātu. C'est pourquoi le Śaikṣa transforme ses facultés en s'appuyant sur six terres seulement.

Il faudrait étudier ici les commentateurs de Hiuan-tsang.

62 c-d. Deux Bouddhas et sept Śrāvakas, les Arhats ont des facultés de neuf classes. [4]

Les Śrāvakas sont sept, les cinq dont le premier est le *parihāṇadharman*, plus l'Inébranlable *(akopyadharman)* qui se divise en deux suivant qu'il est, d'origine, de la famille inébranlable, ou qu'il a obtenu cette famille par le perfectionnement des facultés. [2]

Les deux Bouddhas, le Pratyekabuddha et le Bouddha, sont des variétés de l'Inébranlable.

Cela fait neuf personnes *(pudgalas)* dont les facultés sont respectivement faibles-faibles, etc. [3]

D'une manière générale, les Āryas sont au nombre de sept : 1. Śraddhānusārin, 2. Dharmānusārin, 3. Śraddhādhimukta, 4. Dṛṣṭiprāpta, 5. Kāyasākṣin, 6. Prajñāvimukta, 7. Ubhayatobhāgavimukta [4].

63 a-c. Sept Pudgalas, en raison de l'exercice, des facultés, du recueillement, de la délivrance, des deux. [5] [9 b]

1. En raison de l'exercice *(prayoga)*, le Śraddhānusārin et le Dharmānusārin (vi. 29 a-b). A l'origine, dans l'état de Pṛthagjana, c'est en raison de la foi *(śraddhā)* que le premier, sous l'impulsion d'autrui *(parapratyayena*, c'est-à-dire apprenant d'autrui les *smṛtyupasthānas*, etc.) s'est appliqué *(prayoga)* aux ' choses ' *(artheṣu)* [6],

1. saṅs rgyas gñis daṅ ñan thos bdun / de dag dbaṅ po rnam dgu can = [*dvau buddhau śrāvakāḥ sapta te sanavavidhendriyāḥ* //] — Paramārtha : Deux Bouddhas et sept Śrāvakas, ils sont neuf en raison de neuf facultés.

2. *akopyadharmā ca dvividha iti sūtre paṭhitatvāt.* — Yuan-houei dit : L'Inébranlable est de deux sortes, le premier est nommé *aparihāṇadharman* parce que ses facultés sont d'origine aiguës ; le second est nommé Inébranlable parce qu'il a perfectionné ses facultés.

3. Bouddha : facultés fortes-fortes ; Pratyekabuddha : fortes-moyennes ; Inébranlable : fortes-faibles .....

4. Les deux sortes de Bouddhas rentrent dans la septième classe.

5. gaṅ zag bdun po sbyor ba daṅ / dbaṅ po sñoms ḷjug rnam grol daṅ / gñis kas byas paḥo = [*prayogākṣasamāpattivimuktyubhayabhāvitāḥ (?) / pudgalāḥ sapta*] — Paramārtha : « En raison de *prayoga* ... ils font sept ».

6. Voir vii. 39 c.

c'est-à-dire s'est adonné à la réflexion et à la méditation *(cintābhāvanāsevanāt)*. Le second s'est appliqué de même, mais en suivant *(anusāra)* les *dharmas*, c'est-à-dire l'Ecriture aux douze membres, en poursuivant *(anusarati)* de lui-même les *dharmas*, c'est-à-dire les *bodhipākṣikas*, etc.

2. En raison des facultés, le Śraddhādhimukta et le Dṛṣṭiprāpta (vi. 31 c-d). Leurs facultés sont respectivement molles et aiguës en raison de la prédominance *(ādhikya)*, chez le premier, de la volonté procédant de la foi *(śraddhayā adhimokṣaḥ)*, et, chez le second, de la sapience *(prajñā)*.

3. En raison du recueillement *(samāpatti)*, le Kāyasākṣin (vi. 43 c-d), parce qu'il a réalisé la *nirodhasamāpatti* (vi. 43 c, viii. 33 a).

4. En raison de la délivrance, le Prajñāvimukta (vi. 64 a-b).

5. En raison du recueillement et de la délivrance, l'Ubhayatobhāgavimukta (vi. 64 a-b)

Donc, du point de vue de la dénomination, sept.

63 c. Ils sont six. [1]

Ces sept, du point de vue des faits *(dravyatas)*, sont six.

63 d. Deux dans chacun des trois chemins. [2]

Dans le chemin de vue, deux *pudgalas*, le Śraddhānusārin et le Dharmānusārin ; lesquels, dans le chemin de méditation, deviennent le Śraddhādhimukta et le Dṛṣṭiprāpta, et, dans le chemin d'Arhat *(aśaikṣamārga)*, le Samayavimukta et l'Asamayavimukta. [10 a]

Le Śraddhānusārin, (1) au point de vue des facultés, est de trois espèces : ses facultés sont faibles par définition ; mais elles peuvent être ou faibles-faibles, ou faibles-moyennes, ou faibles-fortes ; (2) au point de vue de la famille, de cinq espèces : de la famille du *parihāṇadharman* (°*dharmagotraka*), etc. (vi. 56) ; (3) au point de vue du chemin, de quinze espèces : suivant qu'il se trouve dans une des huit *kṣāntis* ou dans l'un des sept *jñānas* (vi. 26-27) ; (4) au point

1. de dag drug = [*ṣaḍ vaite*]
2. ḥdi ltar lam gsum la gñis gñis = [*evaṃ mārgatraye dvikam* //]

de vue du détachement, de soixante-treize espèces : 1. lié de tous les liens du Kāmadhātu *(sakalabandhana)*, 2-10. détaché d'une ..... de neuf catégories des liens du Kāmadhātu ; 11-19. détaché d'une ..... de neuf catégories des liens du premier *dhyāna*, et ainsi de suite jusqu'à l'*ākiṃcanya* inclusivement. Huit fois neuf — détachement du Kāma, des quatre *dhyānas*, de trois *arūpyas* — font soixante-douze, plus le *sakalabandhana*, soixante-treize ; (5) au point de vue de la personne physique *(āśraya)* de neuf espèces : né dans un des trois *dvīpas* (à l'exception de l'Uttarakuru), né dans un des six cieux du Kāmadhātu. Au dessus le chemin de la vue fait défaut.

En tenant compte de tous ces éléments de différence, on obtient 147825 espèces de Śraddhānusārin.

Le calcul relatif aux autres saints s'établit d'après les mêmes éléments, avec les différences de droit. [1]

Quel est le saint qu'on appelle Ubhayatobhāgavimukta, ' doublement délivré ' ? Quel est celui qu'on nomme Prajñāvimukta, ' délivré par la *prajñā* ' ?

64 a-b. Celui qui possède la ' destruction ' est le ' doublement délivré ' ; l'autre est le délivré par la *prajñā*. [2]

1. Pour le *dharmānusārin*, 3 sortes de facultés, 1 seul *gotra*, 15 chemins, 73 sortes de détachement, 9 personnes physiques, soit un total de 29565.

Pour le *śraddhādhimukta*, à le considérer au seizième moment (à l'acquisition du fruit, vi. 31), on a 3 sortes de facultés, 5 *gotras*, 1 chemin, 73 détachements, 9 personnes physiques = 9855.

Vyākhyā : Bhagavadviśeṣa remarque : « Il y a douze sortes de *śraddhādhimukta* du point de vue du chemin, parce qu'il se trouve dans le chemin de *bhāvanā* ». Nous ne comprenons pas avec quelle intention il s'exprime ainsi .....

La Vyākhyā examine les diverses sortes de *śraddhādhimukta* dans sa carrière jusqu'à la qualité d'Arhat (35235) ; de *dṛṣṭiprāpta* à l'acquisition du fruit (1971 : pas de différence pour le *gotra*), dans sa carrière jusqu'à la qualité d'Arhat (7047) ; de *kāyasākṣin* (lequel est ou bien un *śraddhādhimukta* ou bien un *dṛṣṭiprāpta*), de *prajñāvimukta*, d'*ubhayatobhāgavimukta*. La Vyākhyā discute les calculs de Bhagavadviśeṣa.

2. ḥgog thob gñis pa las rnam grol / śes rab kyis ni cig śos so = *nirodhalābhy ubhayato vimuktaḥ* [*prajñayetaraḥ*] /

Aṅguttara, iv. 452, Puggalapaññatti, p. 14. — Aṅguttara, iv. 77.

Saṃyukta, 50, 18. — Le Bouddha dit à Śāriputra : De ces cinq cents Bhikṣus,

Celui qui est entré dans la *nirodhasamāpatti* (vi. 43 c-d), c'est-à-dire le *nirodhasamāpanna*, est nommé ' doublement délivré ', parce que, par la force de la *prajñā* et du recueillement *(samādhi)*, il est délivré du *kleśāvaraṇa* et du *vimokṣāvaraṇa*. [1]

L'autre est le ' délivré par la *prajñā* ', parce que, par la force de la *prajñā*, il est délivré du *kleśāvaraṇa*.

Bhagavat a dit : « Celui qui a abandonné les cinq passions d'ici-bas [10 b] et qui n'est pas sujet à la chute, est un Śaikṣa complet ». [2] On demande ce qu'il faut pour qu'un Śaikṣa soit complet.

64 c-d. C'est au point de vue du recueillement, des facultés, du fruit qu'un Śaikṣa est dit être complet. [3]

Le Śaikṣa complet est de trois sortes, complet par le fruit, les facultés, le recueillement.

Complet au point de vue du fruit seulement, l'Anāgāmin de la classe *śraddhādhimukta* (vi. 31 c) et qui n'est pas *kāyasākṣin* (vi, 43).

Complet au point de vue des facultés seulement, le saint de la classe *dṛṣṭiprāpta* (vi. 32) non détaché du Kāmadhātu.

Complet au point de vue du fruit et des facultés, l'Anāgāmin de la classe *dṛṣṭiprāpta* qui n'est pas *kāyasākṣin*.

Complet au point de vue du fruit et du recueillement, l'Anāgāmin de la classe *śraddhādhimukta* qui est *kāyasākṣin*.

quatre-vingt-dix obtiennent les trois *vidyās* (Kośa, vii. 45 c), quatre-vingt-dix la double délivrance ; les autres sont *prajñāvimukta* (comparer Saṃyutta, i. 191). — Vibhāṣā, 62, 4 : Les *vidyās* avec les huit *vimokṣas*, c'est la double délivrance.

1. Le *kleśāvaraṇa*, c'est l'obstacle ou lien que constituent les passions.

Le *vimokṣāvaraṇa*, c'est l'obstacle — à savoir l'impuissance *(akarmaṇyatā)* corporelle et mentale — qui s'oppose à la production des huit *vimokṣas* (viii. 32 a).

2. *klesān prahāyeha hi yas tu pañca ahāryadharmā* [*paripūrṇaśaikṣaḥ*]

Paramārtha suit ce texte. Hiuan-tsang suit une leçon *ahāryadharmo 'paripūrṇaśaikṣaḥ*, et traduit : « Ayant abandonné cinq *kleśas*, étant inébranlable, il n'est pas nommé Śaikṣa complet ». Glose de l'éditeur : « Bien que complet pour les facultés et le fruit, il n'a pas obtenu la *nirodhasamāpatti* ».

3. sñoms mjug dbaṅ po ḥbras rnams kyis / slob pa yoṅs rdzogs śes byaḥo = [*samāpattīndriyaphalaiḥ śaikṣasya paripūrṇatā* //]

Sur le Bhikṣu *paripūra*, *aparipūra*, Aṅguttara, iv. 314.

Complet au point de vue du fruit, des facultés, du recueillement, l'Anāgāmin de la classe *dṛṣṭiprāpta* qui est *kāyasākṣin*. [11 a]

Un Śaikṣa ne peut être complet au point de vue du recueillement seul, car la *nirodhasamāpatti* suppose le fruit d'Anāgāmin, et par conséquent la ' plénitude ' ou perfection au point de vue du fruit. De même un Śaikṣa ne peut être complet au point de vue des facultés et du recueillement seulement.

65 a. L'Aśaikṣa est complet à deux points de vue. [1]

Au point de vue des facultés et du recueillement. Point d'Aśaikṣa en effet qui ne soit complet au point de vue du fruit : par conséquent la perfection au point de vue du fruit n'est pas comptée comme perfection.

Le *prajñāvimukta* (vi. 64) qui est *asamayavimukta* (vi. 56) est complet au point de vue des facultés.

L'*ubhayatobhāgavimukta* qui est *samayavimukta* est complet au point de vue du recueillement.

L'*ubhayatobhāgavimukta* qui est *asamayavimukta* est complet au point de vue des facultés et du recueillement.

De nombreuses espèces de chemins ont été nommées : *laukikamārga, lokottara ; darśana, bhāvanā, aśaikṣa ; prayoga, ānantarya, vimukti, viśeṣamārga.* En résumé, combien d'espèces de chemins ?

65 b-d. En résumé, le chemin est de quatre espèces, *prayoga, ānantarya, vimukti* et *viśeṣamārga.* [2]

Le *prayogamārga*, chemin d'application ou d'exercice préparatoire, est le chemin par lequel et à la suite duquel naît l'*ānantaryamārga.* [3]

1. gñis kyis mi slob yoṅs su rdzogs = [*dvābhyām aśaikṣasya*]

2. mdor na lam ni rnam bzhi ste / khyod par can daṅ rnam grol daṅ / bar chad med daṅ sbyor zhes bya = [*caturvidho mārgaḥ samāsataḥ / saviśeṣavimuktyānantaryaprayogasāhvayaḥ* //]

3. *prayogamārgo yasmād ānantaryamārgotpattiḥ.* — Par conséquent les

L'*ānantaryamārga*, chemin qui ne peut être empêché (vi. 28 b), [11 b] est le chemin par lequel est abandonné un obstacle *(āvaraṇa)* (vi. 64 a-b, 77).[1]

Le *vimuktimārga*, chemin de délivrance, est le premier chemin qui naisse délivré de l'obstacle abandonné au moyen de l'*ānantaryamārga*.[2]

Le *viśeṣamārga*, chemin d'excellence, est le chemin différent des précédents.[3]

Quel est le sens du mot *mārga*, chemin ?[4] — Le chemin est chemin du Nirvāṇa parce qu'il y va d'ici, ou bien parce que c'est par lui que le Nirvāṇa est cherché.[5]

Mais comment le *vimuktimārga* et le *viśeṣamārga* sont-ils des chemins ? En effet, c'est du *prayoga* et de l'*ānantarya* que dépend l'acquisition du Nirvāṇa. — Parce que le *vimuktimārga* et le *viśe-*

'*dharmas* mondains suprêmes', *laukikāgradharmas* (vi. 19 b-c) sont *prayogamārga*. — Le chemin que constituent les *kṣāntis* (vi. 18 c) est aussi *prayogamārga*, mais *prayogamārga* éloigné *(viprakṛṣṭa)* (Vyākhyā). C'est à titre d'exemple que Vasubandhu parle ici du 'chemin préparatoire proche'.

1. Dans le 'perfectionnement des facultés' *(indriyasaṃcāra*, vi. 60 c-d) et ailleurs, l'*ānantaryamārga* n'est pas abandon d'*āvaraṇa*.

2. Le *vimuktimārga* est le moment de pensée qui suit immédiatement l'abandon de l'*āvaraṇa* : les moments qui suivent le *vimuktimārga* peuvent lui être semblables : « Je suis délivré ! », et sont, comme lui, des 'chemins délivrés' ; mais ils reçoivent le nom de *viśeṣamarga*.

3. Sur *viśeṣamārga*, vi. 32 c-d, 61 d-62 b, vii. 18 c. — Les moments de pensée qui suivent le seizième moment *(vimuktijñāna)* de l'*abhisamaya*, et qui lui sont semblables *(tajjātīya)* ; de même, toute 'continuation' d'un *vimuktijñāna* ; le *kṣayajñāna* prolongé (vi. 45 a). Et encore le chemin qui a pour objet les 'béatitudes' *(sukhavihāra)* ou la prise de possession de certains biens spirituels *(vaiśeṣikaguṇābhinirhāra)*, voir viii. 27 c.

Paramārtha traduit par une glose : « Le *viśeṣamārga*, c'est les autres chemins qui naissent à la suite du *vimuktimārga*, c'est-à-dire les chemins de *samādhi*, *abhijñā*, *indriyasaṃcāra*, etc. »

4. Ci-dessous, p. 279, note 3.

5. *eṣa hi nirvāṇasya panthās tena tadgamanād iti / loke yena gamyate sa mārga iti pratītaḥ / anena ca nirvāṇaṃ gamyate prāpyate tasmān mārga iti deśayati / mārgayanty anena veti mārga anveṣaṇa iti dhātuḥ paṭhyate* (10.302) / *yena nirvāṇam anviṣyate sa mārgaḥ*.

samārga sont pareils aux chemins d'abandon *(prahāṇamārga* = *l'ānantarya* par excellence) au point de vue de leur objet (les vérités), de leurs aspects (seize *ākāras*, impermanence, etc.), de leur pureté *(anāsrava)*; ils s'en distinguent en étant supérieurs *(adhimātratara)*, car ils ont pour causes toutes les causes des chemins d'abandon plus les chemins d'abandon eux-mêmes [1]. Et encore parce que, au moyen de ces deux chemins, on obtient des chemins de plus en plus élevés : [le *vimuktimārga* est nécessaire pour l'acquisition d'un nouvel *ānantaryamārga*]. Ou bien parce que, par ces deux chemins, on entre dans le Nirvāṇa *nirupadhiśeṣa*. [2]

Le chemin *(mārga)* est aussi nommé *pratipad*, route, parce que, par lui, on arrive au Nirvāṇa. [3]

Il y a quatre routes : route difficile à lente, à rapide intelligence ; route facile à lente, à rapide intelligence. [4]

66 a. Le chemin appartenant aux *dhyānas* est la route facile. [5]

Le chemin *(prayoga*, etc.), pratiqué en prenant point d'appui sur les *dhyānas*, c'est-à-dire pendant qu'on est en *dhyāna*, est la route facile *(sukhā pratipad)* [12 a]. Car les *dhyānas* sont munis des

1. Le Bhāṣya dit tout cela en deux mots : *tajjātīyādhimātrataratvāt*.

2. *uttarottaraprāpanān nirupadiśeṣapraveśād vā*.

Cette seconde phrase est glosée : *yasmād vā tābhyāṃ nirupadhiśeṣaṃ nirvāṇaṃ praviśati ya*[*d*]*utpattau nirupadhiśeṣanirvāṇapraveśaḥ*. — Sur les deux Nirvāṇas, ci-dessus p. 211.

D'autres traduisent : Parce que, au moyen de ces chemins, grâce à l'acquisition de chemins de plus en plus élevés, on entre dans le *nirupadhiśeṣa*.

3. *nirvāṇapratipādanād iti yasmād anena nirvāṇaṃ pratipadyata ity arthaḥ*. — *Magga* distinct de *paṭipadā*, Aṅg. ii. 79, Majjh. i. 147.

4. Madhyama, 29, Ekottara, 33, Dīrgha, 12, 6, Dharmaskandha, 2, 19, Prakaraṇa, 7, 7, Vibhāṣā, 93, 12-94, 8. — Dīgha, iii. 228, 229 (deux groupes de quatre), Vibhaṅga, 331 (parle de *samādhi* sans autre précision), Nettipakaraṇa, 113, Visuddhi, 85 *(catubbidho* [*samādhi*] *dukkhāpaṭipadādandhābhiññādivasena)*.

Quatre paṭipadās différentes, Childers, 364 b.

5. bsam gtan dag gi lam rnams sla = *dhyāneṣu mārgaḥ pratipat sukhā*.

Bien que la lecture *lam rnam(s) sla* soit donnée dans la Kārikā et dans le Bhāṣya, on doit corriger *lam lam sla* (lam = *mārga* = *pratipad)*; Paramārtha : *mārga* = tao, *pratipad* = hing.

membres (viii. 1, 10) et présentent un équilibre parfait du calme *(śamatha)* et de la contemplation *(vipaśyanā)* : il en résulte que, dans les *dhyānas*, la route coule sans effort.[1]

66 b. Appartenant aux autres terres, route difficile.[2]

Le chemin dans l'*anāgamya*, le *dhyānāntara*, les *ārūpyas*, est la route difficile *(duḥkhā pratipad)*. Car ces recueillements ne sont pas munis des membres, car le calme et la contemplation n'y sont pas équilibrés. Dans l'*anāgamya* et dans le *dhyānāntara*, le pouvoir de contemplation, grand, l'emporte sur le calme, petit. L'inverse dans les *ārūpyas*.

Ces deux routes,

66 c-d. Quand l'intelligence est molle, route à lente intelligence ; dans le cas contraire, route à intelligence rapide.[4]

Lorsque les facultés sont molles, que la route soit facile ou difficile, la route est ' à lente intelligence ' *(dhandhābhijñā)* ; lorsque les facultés sont aiguës, la route est ' à intelligence rapide '.

La route est dite ' à lente intelligence ', lorsque l'*abhijñā*, intelligence ou *prajñā*, y est lente *(dhandhā abhijñāsyām)*. *Abhijñā* est l'équivalent de *prajñā*, *dhandha* l'équivalent de *manda*. — De même, la route est ' à intelligence rapide ' lorsque l'*abhijñā* y est rapide *(kṣipra)*, c'est-à-dire lorsque la *prajñā* y est aiguë.

Ou bien on peut expliquer : l'*abhijñā* d'une personne d'esprit mou, est lente .., ; l'*abhijñā* d'une personne d'esprit aigu, est rapide.

1. *caturdhyānamārgaḥ sukhā pratipat / aṅgaparigrahaśamathavipaśyanāsamatābhyām ayatnavāhitvāt.*

Pour la Vyākhyā, ce sont les *dhyānas (dhyānāni)* qui « coulent sans qu'un effort soit nécessaire » *(ayatnavāhīni)*. Pour Paramārtha : « les chemins sont, dans les *dhyānas*, réalisés sans effort ». — ḥbad mi dgos par raṅ gis ṅaṅ gis ḥbyuṅ baḥi phyir = « parce que, sans qu'effort soit nécessaire, [les chemins] surgissent d'eux-mêmes aisément ». — Voir vi. 71 d, viii. 23 a.

2. sa gzhan dag gi dka ba yin = [*duḥkhānyabhūmiṣu* /]

3. blo rtul mṅon śes bul ba ste / cig śos kyi ni mṅon śes myur = [*dhandhābhijñā mandabuddheḥ kṣiprābhijñetarasya tu* //]

Le chemin reçoit le nom de *bodhipākṣika* [1]. Il y a trente-sept *bodhipākṣikas*, à savoir les quatre *smṛtyupasthānas*, les quatre *samyakpradhānas* [2], les quatre *ṛddhipādas*, les cinq *indriyas*, les cinq *balas*, les sept *bodhyaṅgas*, les huit *āryamārgaṅgas*. [3]

1. Sur l'histoire de cette expression et ses premiers emplois, les remarques de E. Hardy, préface du Nettippakaraṇa, et de Mrs Rhys Davids, préface du Vibhaṅga. — Saṃyutta, v. 227, les *bodhapakkhiyas* sont les *indriyas*; Vibhaṅga, 249, les *bodhipakkhikas* sont les 'membres de la Bodhi'; Visuddhimagga, 678, liste classique; Paṭisambhidā, ii. 160.

Les trente-sept, sans être isolés d'autres *dharmas* bons, font groupe dans Aṅguttara, i. 39 et souvent.

Liste classique des trente-sept, Dīgha, ii. 120; Lotus, 430; Childers, 92; Spence Hardy, Manual, 497; Kern, Manual; Milinda, trad. ii. 207; Lalita (Rājendralāl), 8, 218; Dharmasaṃgraha, 43; Mahāvyutpatti, 38-44; Dharmaśarīra, le petit recueil du Turkestan, Stönner, Ac. de Berlin, 1904, p. 1282 *(bodhapākṣika)*. — Les trente-sept sont la *maggabhāvanā*, Vinaya. iii. 93, iv. 126. [Ils embrassent le chemin préparatoire, etc.; voir Kośa, vi. 70].

Listes aberrantes. — Les Vibhajyavādins (Vibhaṣā, 96, 17) ont une liste de 41, ajoutant les quatre Āryavaṃśas (Kośa, vi. 7). — Netti, 112, admet 43 *bodhipakkhikas*, plaçant, dit le commentaire, six *saṃjñās* avant les « mémoires »: *anicca*, *dukkha*, *anatta*, *pahāna*, *virāga*, *nirodhasaññā* (voir Aṅguttara, i. 41). — Buddhaghosa (Aṅguttara, i. éd. de 1883, p. 98) signale une liste qui comporte 3 *satis*, 3 *padhānas*, 3 *iddhipādas*, 6 *indriyas*, 6 *balas*, 8 *bodhyaṅgas*, 9 *maggaṅgas*; par contre Aṅguttara, i. 53, six *bodhyaṅgas* (la mémoire étant omise); et Bhavya nous apprend que certains docteurs rangent les *brahmavihāras* (Bienveillance, etc.) parmi les *bodhyaṅgas*.

Le « Bodhivakṣo (vṛkṣa ?) » de Nanjio, 792, est peut-être le Bodhipakṣanirdeśa de Mahāvyutpatti, 65, 57 et de Kandjour, Mdo, 16.

2. Lecture de la Vyākhyā. — Hiuan-tsang a *toán* = couper = *prahāṇa*; mais Paramārtha traduit exactement *k'īn* = effort = *prayatna*, *utsāha*, *vīrya*, *vyavasāya*. La version tibétaine, spoṅ ba = *prahāṇa*. — Toutes les sources sanscrites (Lalita, p. 33, etc.) donnent *prahāṇa*. — Voir p. 283, n. 3, p. 285, n. 1.

3. Hiuan-tsang s'écarte de l'original. Il traduit:

Le chemin est aussi nommé *bodhipākṣikāḥ dharmāḥ*. Combien sont-ils et quel est le sens de ce mot ? La Kārikā dit:

Les *bodhipākṣikas* sont trente-sept, à savoir les quatre *smṛtyupasthānas*, etc.; la Bodhi, c'est *kṣaya* et *anutpāda*; comme ils lui sont favorables, ils sont nommés *bodhipākṣikas*.

Le Bhāṣya dit: Le Sūtra enseigne qu'il y a trente-sept *bodhipākṣikas*: quatre *smṛtyupasthānas* ..... huit *mārgāṅgas*. Les deux connaissances du *kṣaya* et de l'*anutpāda* sont nommées Bodhi [12 b]. Il y a trois espèces de Bodhi: *śrāvakabodhi*, *pratyekabodhi*, *anuttarā bodhi*. — Ces deux connaissances sont nommées

67 a-b. Le *kṣayajñāna* avec l'*anutpādajñāna*, c'est la Bodhi. [1]

Le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna*, c'est la Bodhi [12 b] qui, en raison de la différence des saints qui l'obtiennent, est triple : *śrāvakabodhi, pratyekabuddhabodhi, anuttarā samyaksaṃbodhi.* En effet, par ces deux *jñānas*, on abandonne complètement l'ignorance *(aśeṣāvidyāprahāṇāt)* [2] ; par le premier, on sait en toute vérité *(avabodha)* que la tâche est accomplie ; par le second, on sait que la tâche ne sera plus à accomplir. [3]

67 b-c. Parce qu'ils lui sont favorables ou conformes, trente-sept *dharmas* sont ses adjuvants. [4]

Parce qu'ils sont favorables *(anuloma)* à la Bodhi, trente-sept *dharmas* sont *bodhipakṣya*, adjuvants, auxiliaires de la Bodhi. [5]

Bodhi, parce que les *anuśayas* sont complètement détruits, parce que le saint sait en vérité qu'il a fait ce qu'il avait à faire et n'aura plus à le faire. — Les trente-sept *dharmas* sont favorables à la Bodhi et sont par conséquent nommés *bodhipākṣikas*. Ces trente-sept sont-ils chacun différents dans leur nature ? Non. La stance dit : .....

1. zad daṅ mi skye śes pa ni / byaṅ chub = [*kṣayānutpādayor jñānaṃ bodhiḥ*]

Sur ces deux *jñānas*, vi. 50, vii. 1, 4 b, 7.

2. La *prajñā* d'un Pṛthagjana ou d'un Śaikṣa n'est pas nommée *bodhi* parce qu'elle n'est pas délivrée de l'ensemble de l'ignorance relative aux trois sphères.

3. La tâche est accomplie : *duḥkhaṃ me parijñātam ;* elle ne sera plus à accomplir : *duḥkhaṃ me parijñātaṃ na punaḥ prahātavyam.*

Les deux *jñānas* supposent les facultés aiguës. [Corrigeons : le second *jñāna* suppose ...]

4. de daṅ mthun ñid phyir / sum cu rtsa bdun deḥi phyogs mthun = *tadānulomyataḥ / saptatriṃśat tu tatpakṣāḥ.*

5. Vibhāṣā, 96, 8 : Pourquoi sont-ils nommés *bodhipākṣikas ?* .... — Les *kṣaya* et *anutpādajñāna* reçoivent le nom de Bodhi parce qu'ils comportent l'intelligence *(budh)* complète des quatre vérités. Si un *dharma* est favorable à cette intelligence complète .... il reçoit le nom de *bodhipākṣika.*

Définition de la Bodhi dans les sources Yogācāra, Bodhisattvabhūmi, I, vii. MS. Cambridge, fol. 37 (analyse dans Muséon, 1911, p. 170). — Samantapāsādikā, i. 139, explique les divers emplois du mot, *arahattamaggañāṇa, sabbaññutaññāṇa*, etc.

Buddha s'entend du Śrāvaka, du Pratyeka et de l'Anuttarasamyaksaṃbuddha (Deva, Catuḥśatikā, 498) : tous trois possèdent la Bodhi comme Vasubandhu la définit ici. — Kośa. i. 1, trad. p. 1-2.

Bodhi = *prajñā* pure, ci-dessous p. 289.

67 d. Trente-sept au point de vue du nom, qui constituent dix choses.[1]

Quelles sont ces dix choses ?

68 a-c. Foi, énergie, mémoire, *prajñā*, recueillement, indifférence, joie, résolution, moralité, aptitude.[2]

Comment cela ?

68 d-**69** b. Le *smṛtyupasthāna* est *prajñā* ; le *vīrya* reçoit le nom de *samyakpradhāna* ; les *ṛddhipādas* sont les *samādhis*.[3]

Les *smṛtyupasthānas*, les *samyakpradhānas*, les *ṛddhipādas* sont, de leur nature, *prajñā*, *vīrya*, *samādhi*.

i. Nous avons donc d'abord cinq choses, *śraddhā*, *vīrya*, *smṛti*, *samādhi*, *prajñā*, qui, sous leurs propres noms, font les cinq facultés *(indriyas)* et les cinq forces *(bala)*.

Parmi ces cinq choses, la *prajñā* constitue : a. les quatre *smṛtyupasthānas*[4], b. un des membres de la Bodhi *(bodhyaṅga)*, le *dharmapravicayasaṃbodhyaṅga*, c. un des membres du chemin *(mārgāṅga)*, la *samyagdṛṣṭi*.

Le *vīrya* constitue : a. les quatre *samyakpradhānas* ; b. un des *bodhyaṅgas*, le *vīryasaṃbodhyaṅga* ; c. un des *mārgāṅgas*, le *samyagvyāyāma*.

Le *samādhi* constitue : a. les quatre *ṛddhipādas*, b. un des *bodhy-*

1. miṅ gi sgo nas rdzas su bcu = *nāmato* [*dravyato daśa* ||]. — Vibhāṣā, 96, 7, trois opinions, dix, onze, douze choses, voir p. 284-285. — Grand Véhicule, neuf choses, parce que le *samyaksaṃkalpa* est *prajñā*.

Le *saṃkalpa* est intimement lié à *vāc*, *karmānta*, *ājīva*, iv. p. 36. — Voir définition Dīgha, ii. 312 : *sammāsaṃkappa* = *nekkhamma*, *avyāpāda*, *avihiṃsāsaṃkappa*. — Ci-dessous p. 289, 291.

2. dad daṅ brtson ḥgrus dran pa daṅ / śes rab tiṅ ḥdzin btan snoms dga / rtog daṅ thsul khrims śin tu sbyaṅs. — Paramārtha a un ordre différent : *śraddhā vīrya smṛti samādhi prajñā prīti upekṣā* et *praśrabdhi śīla saṃkalpa*, ce qui peut donner : *śraddhā vīryaṃ smṛtiḥ śāntiḥ (?) prajñā prītir upekṣaṇam (?)* / *praśrabdhiḥ śīlasaṃkalpau*.

3. dran pa ñer gzhag śes rab ste / brtson ḥgrus yaṅ dag ḥjog śes bya / rdzu ḥphrul rkaṅ pa tiṅ ḥdzin to = *prajñā hi smṛtyupasthitiḥ* || *vīryaṃ samyakprahāṇākhyam ṛddhipādāḥ samādhayaḥ* /

4. Ceci a été expliqué ci-dessus p. 160.

aṅgas, le *samādhisaṃbodhyaṅga*, c. un des *mārgāṅgas*, le *samyaksamādhi* [13 a].

La *smṛti* constitue : a. un des *bodhyaṅgas*, le *smṛtisaṃbodhyaṅga*, b. un des *mārgāṅgas*, la *samyaksmṛti*.

ii. Qu'avons-nous en outre qui ne soit pas ces cinq premières choses ? — Parmi les membres de la Bodhi, le *prītisaṃbodhyaṅga*, le *praśrabdhisaṃbodhyaṅga* (ii. 25, trad. p. 158), l'*upekṣāsaṃbodhyaṅga* ; parmi les membres du Chemin, le *samyaksaṃkalpa* et les trois membres de moralité *(śīlāṅga)* — *samyagvāc*, *samyakkarmānta*, *samyagājīva* — qui sont comptés comme étant une chose, moralité.

On a donc cinq plus cinq. Les *bodhipākṣikas* sont donc dix choses.

D'après les Vaibhāṣikas, on compte onze choses : la *samyagvāc* et le *samyakkarmānta* forment ensemble une chose, le *samyagājīva* est une autre chose (Voir iv. 85 c-d). Donc la moralité *(śīla)* compte pour deux choses à ajouter aux neuf précédentes. [1]

On a dit que les *smṛtyupasthānas*, les *samyakpradhānas*, les *ṛddhipādas* ont pour nature la *prajñā*, le *vīrya*, le *samādhi*.

69 c-d. Définition d'après l'essentiel ; ils sont aussi toutes les qualités nées de l'exercice. [2]

Les définitions qui précèdent visent l'élément principal *(yathāpradhānam)* des *smṛtyupasthānas*, etc. ; mais tous ces adjuvants de la Bodhi sont aussi un ensemble de ' qualités ' *(guṇa)*, pures ou impures, nées de l'exercice *(prāyogika)* (ii. 71 b), de l'audition, de la réflexion, de la méditation. [3] [13 b]

1. Au point de vue « intentionnel » *(abhiprāyavaśāt)*, il n'y a pas de mal à diviser ainsi la moralité en deux. Mais si on compte les choses au propre *(mukhyavṛttyā)*, on aura seize choses, la moralité comptant pour sept *(avijñapti*, etc.).

2. gtso bo smos pa(s) de dag ni / sbyor byuṅ yon tan kun kyaṅ yin = *pradhānagrahaṇe*[*naite*] *sarve prāyogikā guṇāḥ* //

3. Par exemple les *smṛtyupasthānas* sont principalement *prajñā*, mais ils sont aussi *vīrya*, etc. — La *prajñā* y est le principal, l'essentiel, parce que les autres qualités sont présentes par sa force.

Qualités nées de l'exercice, non pas les qualités « innées » *(upapattilabhya)*.

Pourquoi le *vīrya*, énergie, reçoit-il le nom de *samyakpradhāna ?* — Parce que le corps, la voix et l'esprit sont, par le *vīrya*, correctement mis en action *(pradhīyante).* [1]

Pourquoi le *samādhi*, recueillement, reçoit-il le nom de *ṛddhipāda* [2] *?* — Parce que le recueillement est le fondement *(pāda = pratiṣṭhā)* de la *ṛddhi*, c'est-à-dire de la « réussite » de toutes les qualités ou biens spirituels *(sarvaguṇasaṃpatti).*

Mais certains docteurs [, les Vaibhāṣikas,] soutiennent que la *ṛddhi* est recueillement, et que les quatre, *chanda*, souhait, *citta*, pensée, *vīrya*, énergie, *mīmāṃsā*, examen, sont les 'pieds', *pādas*, de la dite *ṛddhi:* ils devraient donc dire que les *bodhipākṣikas* sont treize choses en ajoutant à leur liste de onze le *chanda* et le *citta*. En outre, affirmer que la *ṛddhi* est recueillement, c'est contredire le Sūtra qui définit la *ṛddhi* : « Qu'est-ce que la *ṛddhi ?* — L'ascète accomplit diverses œuvres de pouvoir miraculeux ; étant un, il devient multiple » [3],

1. *tena hi samyak kāyavāgmanāṃsi pradhīyante. — pradhīyante = dhāryante niyamyante pravartyante vā kadācid aneneti pradhānam.*

2. *ṛddhipādāḥ samādhaya iti kuta etat / tatpratiṣṭhitatvāt.* — Vyākhyā : *sarvaguṇasaṃpattilakṣaṇā ṛddhis tasmin samādhau pratiṣṭhitā*, donc *samādhi = ṛddheḥ pādaḥ = ṛddheḥ pratisthā.*

Sur les *ṛddhipādas*, Majjhima, i. 103, Saṃyutta, v. 254, Aṅguttara, iv. 309 (survie, voir Kośa, ii. 10 a, trad. p. 124) ; Vibhaṅga. 216 ; Sūtrālaṃkāra, xviii. 51 ; Madhyamakāvatāra, iv. 1 (trad. dans Muséon), Mahāvyutpatti, 40, Dharmasaṃgraha, 46.

La formule est classique (Digha, iii, 221 = Mahāvyutpatti, 40) *chandasamādhiprahāṇasaṃskārasamanvāgata ṛddhipāda* .... [Le pāli a *padhāna* et *vimaṃsā*]. — Le Sūtra dit : *chandaṃ cāpi bhikṣavo bhikṣur adhipatiṃ kṛtvā labhate samādhiṃ so 'sya bhavati cchandasamādhiḥ / cittam .... vīryaṃ .... mīmāṃsāṃ cāpi bhikṣavo bhikṣur adhipatiṃ kṛtvā labhate samādhiṃ so 'sya bhavati mīmāṃsāsamādhiḥ.* — Childers p. 364 b, 390 b.

Pour Vasubandhu *ṛddhipādāḥ = ṛddhihetavaḥ ;* les recueillements sont les causes de la *ṛddhi;* et les recueillements eux-mêmes procèdent de *chanda, vīrya*, etc. — Sur *ṛddhi*, Kośa, vii. 42.

3. Voir vii. 42. — *anekavidham ṛddhiviṣayaṃ pratyanubhavati / eko bhūtvā bahudhā bhavati .... brahmalokaṃ kāyena vaśe vartayata iti iyam ucyata ṛddhiḥ /* (Mahāvyutpatti, 15, Aṅguttara, iii. 280, Dīgha, i. 77) *ṛddhipādāḥ katame / chandasamādhiḥ / vīryasamādhiḥ / cittasamādhiḥ / mīmāṃsāsamādhiḥ / ima ucyanta ṛddhipādā iti.* — Hiuan-tsang donne l'essentiel de ce Sūtra (dont Vasubandhu copie seulement les premiers mots),

et le reste.[1]

Pourquoi la *śraddhā*, le *vīrya*, etc., reçoivent-ils les noms de facultés *(indriya)* et de forces *(bala)* ? [14 a] — Suivant qu'ils sont faibles *(mṛdu)* ou forts *(adhimātra)*, car les facultés peuvent, les forces ne peuvent pas être meurtries ou écrasées *(avamardanīya)*[2]. (Vibhāṣā, 141, 9)

et conclut : « Le Bouddha dit ici que la *ṛddhi* est le fruit du recueillement et que les ' pieds ' sont les *samādhis* nés du *chanda*, etc. »

1. Saṃghabhadra (xxiii. 6, 43 a 7) réfute Vasubandhu.

Ici le Sautrāntika (= Vasubandhu) dit : Il y a d'autres maîtres qui disent que la *ṛddhi* est *samādhi* ; que les pieds de la *ṛddhi* sont le *chanda*, etc. Ces maîtres devraient admettre que les *bodhipākṣikas* sont, de leur nature, treize choses, en ajoutant *chanda* et *citta*. En outre, ils contredisent le Sūtra qui dit : « Je vous explique les *ṛddhipādas*. La *ṛddhi*, c'est-à-dire : il « éprouve » divers *ṛddhiviṣayas* ..... ; le *pāda*, c'est-à-dire les quatre *samādhis* de *chanda*, etc. » Le Bouddha dit que le fruit du *samādhi* est *ṛddhi*, et que le *samādhi* engendré par *chanda*, etc., est *pāda*.

La critique [formulée par Vasubandhu] ne porte pas. Car les maîtres en question soutiennent que le *samādhi* est *ṛddhi* et qu'il est aussi *ṛddhipāda*. Si les *chanda*, *citta*, etc., sont nommés *pāda*, c'est pour indiquer les quatre sortes de *samādhi* dont ils sont la cause : on désigne le *samādhi*, effet, du nom de sa cause, *chanda*, etc. Le *samādhi* est de deux sortes : celui qui domine *(pradhānībhavati)* dans le stage préparatoire des racines de bien ; celui qui domine dans le stage de plénitude *(niṣpatti)* des dites racines. Le premier est nommé *ṛddhipāda*, le second *ṛddhi*. C'est pourquoi le Sūtra dit : « Le *samādhi* est appelé *chanda-samādhi* quand le Bhikṣu l'obtient sous l'influence prédominante *(adhipatiṃ kṛtvā)* du *chanda* » : ceci vise le *samādhi* du stage préparatoire. — Le Sūtra dit ensuite : « Il produit *chanda* .... il maîtrise, il fixe sa pensée pour la non production des mauvais *dharmas* ..... » (Aṅguttara, i. 39) : ceci vise le *samādhi* du stage de plénitude des racines de bien. L'expression *cittaṃ pragṛhṇāti* indique la Prajñā ; l'expression *cittaṃ praṇidadhāti* indique le *samādhi*, car c'est le caractère du *samādhi* de maîtriser et de fixer. — Le Sūtra dit encore : .....

2. Bhāṣya : *avamardanīyānavamardanīyatvāt*. — Vyākhyā : *tadvipakṣabhūtair antarā samudācārād indriyāṇy avamṛdyante / na tv evaṃ balāni*.

A la *śraddhā* s'oppose l'*āśrāddhya* ; au *vīrya*, le *kausīdya* ; à la *smṛti*, la *muṣitasmṛtitā* ; au *samādhi*, le *vikṣepa* ; à la *prajñā*, l'*asaṃprajanya*.

Vibhāṣā, 141, 9. — *Indriyas*, parce que produisant les bons *dharmas* ; *balas*, parce que rompant les mauvais *dharmas* ; *indriyas*, parce que pouvant être ébranlés, etc.

Atthasālini, 124 : *akampiyaṭṭhena balaṃ veditabbam ... assaddhiye na kampatīti saddhābalam, kosajje na kampatīti viriyabalam* .... (La liste et les explications ne concordent pas, d'ailleurs, avec l'Abhidharma).

Comment s'explique l'ordre des facultés ? — Pour obtenir le résultat *(phala)* auquel on croit *(śraddhā)*, on fait effort *(vīryam ārabhate)*. Quand on s'efforce, il y a *smṛtyupasthiti*. Quand il y a *smṛtyupasthiti*, pour éviter la distraction, on fixe la pensée *(samādhi)*. La pensée étant fixée, naît la connaissance conforme à l'objet *(prajñā)*.

Dans quels stages les divers *bodhipākṣikas* sont-ils placés, sont-ils le facteur important ?

Les Vaibhāṣikas disent :

70. Ils forment sept groupes qui se distribuent, dans l'ordre, entre le stade de commençant, les *nirvedhabhāgīyas*, la *bhāvanā* et le *darśana*. [1]

Dans le stade de commençant *(ādikārmika)*, les *smṛtyupasthānas*, parce que, dans ce stade, on examine le corps, etc. [2]

Dans les chaleurs *(uṣmagata)*, les ' efforts corrects ' *(samyakpradhāna)*, car, dans ce stade on accroît l'énergie *(vīrya)*, accroissement qui est le principe du progrès *(viśeṣādhigama)*.

Dans les têtes *(mūrdhan)*, les *ṛddhipādas*, car, grâce à eux, on obtient que les racines de bien ne puissent pas être perdues. [3]

Dans les patiences *(kṣānti)*, les facultés *(indriya)*, car la *śraddhā*, le *vīrya*, etc., obtiennent, dans ce stade, la qualité de souverain

1. sde thsan bdun ni go rim bzhin / las ni daṅ po pa dag daṅ / ṅes ḥbyed cha mthun rnams daṅ ni / bsom daṅ mthoṅ la rab tu phye

Vyākhyā : *ādikārmikanirvedhabhāgīyeṣv* iti pañcāvasthā ima uktāḥ / *bhāvane darśane ceti* dve avasthe iti saptasv avasthāsu *sapta vargā yathākramaṃ prabhāvyante* vyavasthāpyante pradhānīkriyante vā.

A suivre la version de Paramārtha mot à mot, on a *ādikārmikanirvedhabhāgīyeṣu prabhāvitāḥ* (?) *bhāvanāyāṃ ca dṛśi ca saptavargā yathākramam* //

2. D'après Hiuan-tsang : « Dans le stade de commençant, les *smṛtyupasthānas* parce que la *prajñā*, capable de connaître le corps, etc., y est essentielle.

3. *aparihāṇīyakuśalamūlapraveśatvāt*. — Depuis les têtes, on ne coupe plus les racines de bien (vi. 23 a). — Les *samādhis*, quand on est dans ce stade, deviennent le point d'appui du succès *(samṛddher āśrayībhavanti)*. C'est pourquoi les *ṛddhipādas* sont placés dans les têtes.

(ādhipatyaprāpta, voir ii. 2 a-b) du fait que, dans les *kṣāntis*, on n'est plus susceptible de tomber (vi. 23 b). [14 b]

Dans les *dharmas* suprêmes *(agradharmas)*, les forces *(balas)*, car, dans ce stade, la *śraddhā*, le *vīrya*, etc., ne peuvent plus être écrasés soit par les passions — celles-ci n'entrant pas en exercice — soit par d'autres *dharmas* mondains.

Dans le chemin de méditation *(bhāvanāmārga)*, les membres de la Bodhi *(bodhyaṅga)*, car ce chemin est proche de la Bodhi *(bodhyāsanna)*, c'est-à-dire des *kṣaya* et *anutpādajñāna* dont le *darśanamārga* est séparé par le *bhāvanāmārga*.

Dans le chemin de vue *(darśanamārga)*, les membres du chemin *(mārgāṅga)*, car ce chemin est caractérisé par la marche *(gamanaprabhāvita)* : car il va vite.[1]

[Mais, dira-t-on, le *darśanamārga* précède le *bhāvanāmarga*. Pourquoi ne pas respecter cet ordre ?] Le Sūtra nomme les *bodhyaṅgas (bhāvanāmārga)* avant, et les *mārgāṅgas (darśanamārga)* après, afin d'avoir un ordre correspondant au nombre des membres, d'abord sept, ensuite huit. — Le *dharmapravicaya* est à la fois Bodhi et *saṃbodhyaṅga* ; la *samyagdṛṣṭi* est à la fois le Chemin et *mārgāṅga*. (Vibhāṣā, 141, 9)

Telle est la doctrine des Vaibhāṣikas.

D'autres maîtres justifient l'ordre *(ānupūrvī)* des *bodhipakṣyas* sans troubler la succession régulière, en plaçant, comme il convient, d'abord le *darśanamārga*, ensuite le *bhāvanāmārga*.

1. Le *mārga* dans le monde consiste *(prabhāvita)* en marche : *mārga*, ' parce qu'on va au moyen du *mārga* ' ; ou bien ' parce qu'il va '. Comme on dit : ce chemin *(panthan)* va à Pāṭaliputra. Le *darśanamārga* est plus caractérisé *(prabhāvita)* par la marche que le *bhāvanāmārga* parce qu'il va vite *(tasyāśugāmitvāt)*. Celui qui le possède *(tadvān)* va aussi vite par lui : on va par le *bhāvanāmārga* en beaucoup de temps, car il se prolonge de terre en terre.

Vibhāṣā, 91, 9. — Le sens de « membre du chemin » est le sens de « recherche » *(mārga)* et de « marche ». Le chemin de vue, rapide, sans que la pensée s'interrompe, a le sens de « marche joyeuse ». Les membres du chemin y sont donc l'essentiel. Le sens de « membre de la Bodhi » est le sens de « comprendre ». Ces membres sont donc l'essentiel du chemin de méditation qui, par ses neuf stades, comprend à plusieurs reprises.

1. Les *smṛtyupasthānas*, en vue de refréner *(nigraha)* les pensées *(buddhi)* qui se dispersent naturellement, distraites par la variété des objets *(bahuvidhaviṣayavyāsekavisārin)*. Les quatre *smṛtyupasthānas* ligottent la pensée, car il est dit dans le Sūtra : « ..... en vue d'expulser les idées de désir [1] qui ont leur point d'appui dans la soif *(gardhāśritānāṃ smarasaṃkalpānām...)* » (Madhyama, 51, 20). [2]

2. L'énergie *(vīrya)* s'accroissant par la force des *smṛtyupasthānas*, par le contrôle et la direction *(pradhāna)* de la pensée pour l'accomplissement de la quadruple tâche [15 a] : abandon des mauvais *dharmas* produits, non production des mauvais *dharmas* non produits ... : ce sont les quatre efforts corrects, *samyakpradhānas*.

3. Ensuite, en raison de la purification *(viśodhanāt)* du recueillement *(samādhi)*, prennent place et sont pratiqués *(prabhāvyante)* les *ṛddhipādas*.

4. S'appuyant sur le recueillement, la *śraddhā*, le *vīrya*, etc., qui sont les souverains *(adhipatibhūta)* des *dharmas* supramondains *(lokottaradharmas)* puisqu'ils les amènent *(tadāvāhakatvāt)* : ce sont les facultés, *indriyas*.

5. Les mêmes *śraddhā*, *vīrya*, etc., quand ils triomphent de l'explosion de leurs adversaires *(nirjitavipakṣasamudācāra)*, ce sont les forces, *balas*.

6. Dans le chemin de vue, les ' membres de la Bodhi ', parce que, pour la première fois, l'ascète comprend la vraie nature des *dharmas*. [Bodhi signifie : *prajñā* pure, *anāsrava*].

7. Dans le chemin de vue et dans le chemin de méditation, les ' membres de la Bodhi '. En effet, il est dit : « Le noble chemin à huit membres allant ainsi à la plénitude par la *bhāvanā*, les quatre *smṛtyupasthānas* vont à la plénitude par la *bhāvanā* ..... les sept

1. On peut comprendre ou bien *kāmasaṃkalpa*, ou bien *anubhūtaviṣayasmṛtisaṃkalpa*. — *gardhāśrita* = *tṛṣṇāśrita* ; Mahāvyutpatti, 245, 1145 a *gredha*.

2. Les *satipaṭṭhānas*, Dīgha i. 290, Majjhima i. 56 : *sattānaṃ visuddhiyā*... ; Dīgha iii. 141, *diṭṭhinissayānaṃ pahāṇāya* ; Aṅguttara iv. 457 *sikkhādubbalyānaṃ pahāṇāya*

membres de la Bodhi vont à la plénitude par la *bhāvanā* ».[1] [Donc le chemin à huit membres existe dans le *bhāvanāmārga* aussi, car ce chemin, dans le *darśanamārga*, n'obtient pas plénitude par la *bhāvanā*].

Il est dit encore : « O Bhikṣus, dire ' parole conforme à la vérité ', c'est une expression pour dire les quatre vérités ; ô Bhiksus, dire ' s'avancer par le chemin comme il est compris ', c'est une expression pour dire le noble chemin à huit membres. »[2]

Donc, puisque le chemin octuple existe et dans le *darśanamārga* et dans le *bhāvanāmārga*, l'ordre est justifié qui place d'abord les *bodhyaṅgas*, ensuite les *mārgāṅgas*.

Parmi les ' adjuvants de la Bodhi ' (*bodhipākṣikadharma*) combien sont impurs (*sāsrava*), combien sont purs (*anāsrava*) ? [15 b]

71 a-b. Les *bodhyaṅgas* et les *mārgāṅgas* sont purs.[3]

Ils sont seulement purs, car ils sont placés dans le *darśana* et le *bhāvanāmārga*. Sans doute, il y a une *samyagdṛṣṭi* mondaine[4], etc. ; mais elle ne reçoit pas le nom de *mārgāṅga*.

71 b. Les autres sont des deux sortes.[5]

Les autres adjuvants de la Bodhi sont ou impurs ou purs.

Combien dans les diverses terres (Vibhāṣā, 96, 11) ?

1. *tasmin* [*āryāṣṭāṅgike mārge*] *paripūriṃ gacchati catvāri smṛtyupasthānāni paripūriṃ gacchanti yāvat sapta bodhyaṅgāni bhāvanāparipūriṃ gacchanti.*

bhāvanāparipūri = *bhāvanayā paripūriḥ.*

Comparer, de très loin, Majjhima iii. 85.

2. ..... *caturṇām āryasatyānām etad adhivacanam / yathāgatena* (= *yathāprāptena*) *mārgeṇa prakramaṇaṃ* (= *yāvad bodhiḥ*) *mārgasyaitad adhivacanam.*

3. byaṅ chub yan lag lam yan lag / zag pa med = *anāsravāṇi bodhyaṅgamārgāṅgāni.*

4. Kośa, i. 41 a-b. — Nous savons par Vasumitra que les écoles ne sont pas d'accord s'il y a une *samyagdṛṣṭi* « mondaine ».

5. gzhan rnams gñis so = *dvidhetare* /. — Paṭisambhidāmagga, ii. 160.

71 c. Tous dans le premier *dhyāna*. [1]

Tous, les trente-sept.

71 d. Dans l'*anāgamya*, excepter la *prīti*. [2]

Pourquoi la *prīti (saṃbodhyaṅga)* manque-t-elle dans l'*anāgamya ?* [16 a] — Parce que les recueillements-d'entrée *(sāmantaka)* ne sont réalisés que par force *(balavāhanīya)* [3], et encore, parce qu'ils comportent l'anxiété de retomber dans la terre inférieure. [4]

72 a. Dans le deuxième, excepter le *saṃkalpa*. [5]

Dans le deuxième *dhyāna*, le *saṃkalpa (mārgāṅga)* manque ; restent les trente-six autres *bodhipākṣikas*. Le *saṃkalpa* manque puisque manque le *vicāra*.

72 b. Dans deux, excepter l'une et l'autre. [6]

Dans le troisième et le quatrième *dhyāna*, manquent et la *prīti* et le *saṃkalpa ;* restent les trente-cinq autres *bodhipākṣikas*.

72 c. Aussi, dans le *dhyānāntara* [7].

Il s'y trouve trente-cinq *bodhipākṣikas* en exceptant les deux mêmes.

72 c-d. Dans trois *ārūpyas*, excepter les précédents et les membres de moralité. [8]

Dans trois *ārūpyas* manquent encore la *samyagvāc*, le *samyakkarmānta*, le *samyagājīva :* restent trente-deux *bodhipākṣikas*.

1. bsam gtan daṅ po na thams cad = [*te sarve prathamadhyāne*]
2. mi leogs med na dgaḥ ma gtogs = [*anāgamye prītivarjitāḥ* //]. — viii. 22.
3. Or, dit la Vyākhyā, *sukhādhigamyaṃ cittaṃ prīṇāti netarat.*
4. *sāśaṅkatāyāṃ cittaṃ na prīyate.*
5. gñis pa na ni rtog ma gtogs = [*dvitīye*] *saṃkalpavarjyāḥ.*
Vyākhyā : *saṃkalpo vitarkaḥ.*
6. gñis na de gñis ma gtogs pa = [*dvayos taddvayavarjitāḥ* /]
7. bsam gtan bar na ḥan = [*dhyānāntare 'pi*]
8. gzugs med pa / gsum na ḥan de daṅ thsul yan lag — Paramārtha : « Exceptant moralité et les deux précédents, dans trois Ārūpyas ».

73 a-b. Dans le Kāma et dans le *bhavāgra,* excepter les *bodhyaṅgas* et les *mārgāṅgas.* [1]

En effet, le chemin pur manque dans ces deux places. Restent donc vingt-deux *bodhipākṣikas.* [2]

L'homme qui cultive les adjuvants de la Bodhi *(bodhipākṣikas),* à quel moment obtient-il les *avetyaprasādas,* c'est-à-dire les quatre sortes de foi (et pureté) qui accompagnent l'intelligence ? [3]

73 c-**74**. Quand on voit trois vérités, on obtient la moralité et l'*avetyaprasāda* relativement au Dharma : quand on comprend le chemin, aussi l'*avetyaprasāda* relativement au Bouddha et à son Saṃgha. [4] [16 b]

1. byaṅ chub daṅ ni lam yan lag / ma gtogs ḥdod khams srid rtse na = *kāmadhātau bhavāgre ca bodhimārgāṅgavarjitāḥ.*

Cette ligne est citée dans Abhisamayālaṃkārāloka qui observe : « Cette règle concerne les Śrāvakas à qui manque l'*upāyakauśalya* ; mais les Bodhisattvas pratiquent le *bhāvanāmārga* dans le Kāmadhātu ».

2. Yaśomitra examine comment le *kāyasmṛtyupasthāna* est possible dans le *bhavāgra,* problème négligé, dit-il, par tous les commentateurs *(vyākhyākara).* — La pensée de l'être du Bhavāgra peut, dit-il, prendre pour objet l'*anāsravasaṃvara* (iv. 13 c) d'une terre inférieure, lequel est *rūpa.*

3. On verra ci-dessous p. 294 le sens de l'expression *avetyaprasāda.*

Vyākhyā : « Il y a quatre *avetyaprasādas* : l'*avetyaprasāda* relatif au Bouddha, ceux relatifs au Dharma et au Saṃgha, et les moralités chères aux Saints » *(buddhe 'vetyaprasādo dharme saṃghe ca āryakāntāni ca śīlāni).*

Ce sont les quatre *aṅgas* du Śaikṣa (voir ci-dessous p. 295), Dīgha, iii. 227, Aṅguttara, iv. 106, etc. : ... *buddhe aveccappasādena samannāgato hoti* .... *dhamme* .... *saṃghe* ...; *ariyakantehi sīlehi samannāgato hoti* .... — [Variante à l'usage des laïcs, Saṃyutta, iv. 304, où le quatrième point devient : « moraux et vertueux *(sīlavanta* et *kalyāṇadhamma)* nous partagerons tout ce que nous aurons de choses à donner *(deyyadhamma)* ».]

Hiuan-tsang : « Le Sūtra dit qu'il y a quatre *avetyaprasādas* : à l'endroit du Bouddha, du Dharma, du Saṃgha, de l'*āryaśīla* ».

Childers ; Majjhima, i. 37, Saṃyutta, i. 232, v. 384, Petavatthu, 48 ; Avadānaśataka, ii. 92, Aṣṭasāhasrikā, 60 ; Dharmaskandha, iii. (Takakusu, JPTS, 1905, p. 112) ; Mahāvyutpatti, 245, 419 ; Madhyamakavṛtti, 487. — Wogihara cite l'expression *buddhasāsane aveccappasanna,* et la glose de Haribhadra (ad Aṣṭasāhasrikā, 59) : *avetyaprasādaḥ* = *avagamya guṇasaṃbhāvanāpūrvakaḥ prasādaḥ.*

4. bden gsum mthoṅ na thsul khrims daṅ / chos la śes nas dad pa ḥthob / lam

A la compréhension *(abhisamaya)* des trois premières vérités (vi. 27), obtention de l'*avetyaprasāda* relativement au Dharma, et des moralités pures, chères aux Āryas. [1]

A la compréhension de la vérité du Chemin, obtention de l'*avetyaprasāda* relativement au Bouddha et à son Śrāvakasaṃgha [2]. Le mot « aussi » pour marquer qu'il y a aussi obtention de l'*avetyaprasāda* relativement au Dharma, et des moralités.

Le *prasāda* relativement au Bouddha, c'est le *prasāda* relatif aux *dharmas* d'Aśaikṣa qui constituent un Bouddha ; de même il faut entendre par Saṃgha les *dharmas* de Śaikṣa et d'Aśaikṣa qui font le Saṃgha. (iv. 32)

Mais que faut-il entendre par *dharma* dans l'expression ' *avetyaprasāda* relativement au Dharma ' ?

74 c-**75** a. Le Dharma, c'est trois vérités et le chemin du Pratyekabuddha et du Bodhisattva. [3]

mṅon rtogs na saṅs rgyas daṅ / de yi dge ḥdun dag la yaṅ
trisatyadarśane śīladharmāvetyaprasādayoḥ //
lābho mārgābhisamaye buddhatatsaṃghayor api /

Hiuan-tsang dit : « Le Sūtra dit qu'il y a quatre *avetyaprasādas* : à l'endroit du Bouddha, du Dharma, du Saṃgha, de l'*āryaśīla* ». On peut dire qu'il y a *avetyaprasāda* en ce qui concerne la moralité, *śīla*, car *prasāda* = pureté (voir ci-dessous p. 295 n. 1). — Mais Paramārtha et le tibétain montrent qu'il ne faut pas entendre notre kārikā : « ... obtention de l'*avetyaprasāda* relativement à la moralité et au Dharma ... ».

1. Ces trois vérités sont Dharma ; elles ne sont ni Bouddha, ni Saṃgha ; donc la vue de ces vérités ne confère pas les deux autres *prasādas*.

2. La vérité du chemin est Bouddha et Saṃgha.

Le *prasāda* dans le Bouddha, c'est reconnaître qu'il est Tathāgata Arhat Samyaksambuddha *vidyācaraṇasaṃpanna* ....

Le Bouddha ne fait pas partie du Saṃgha (voir note ad vii. 28) ; le Bodhisattva et le Pratyeka ne font pas partie du Saṃgha : car ils sont isolés, isolément quittent le monde ; il faut quatre personnes pour faire un Saṃgha. (D'après le Song chou de Yuan-houei).

3. chos bden gsum daṅ raṅ saṅs rgyas / byaṅ chub sems dpaḥi lam yin no = *dharmaḥ satyatrayaṃ* [*bodhisattvapratyekabuddhayoḥ* / *mārgaś ca*]

Dharma, dans la formule des refuges, *dharmaratna*, signifie *phaladharma* = Nirvāṇa (iv. 32, vii. 38).

Ici Dharma = les trois premières vérités ; le chemin pur du Bodhisattva dans

Par conséquent, lorsqu'on comprend les quatre vérités, on obtient l'*avetyaprasāda* relativement au Dharma. [1]

On a donc, vu la variété de l'objet du *prasāda*, quatre *prasādas* distingués au point de vue des noms.

75 a-b. Au point de vue des choses, ces quatre sont deux choses, foi et moralité. [2]

Les *avetyaprasādas* relativement au Bouddha, au Dharma, au Saṃgha, sont, de leur nature, foi *(śraddhā)*. Les moralités chères aux Āryas, sont, de leur nature, moralité *(śīla)*. Donc deux choses.

Ces deux choses sont-elles pures ou impures *(sāsrava, anāsrava)* ? — Les *avetyaprasādas* sont exclusivement

75 b. Immaculés. [3]

Quel est le sens de cette expression *avetyaprasāda* ? [17 a] — Foi consécutive à la compréhension exacte des vérités.

Les *avetyaprasādas* sont rangés dans l'ordre où, en sortant de la contemplation des vérités *(vyutthita)*, on se les rend présents *(saṃmukhīkaroti)*. — Comment se les rend-on présents en sortant de la contemplation ? — « Oh ! Bhagavat est parfait Bouddha ! Bien prêché son Dharma-Vinaya ! Bien en route son Śrāvakasaṃgha ! » c'est ainsi qu'on se les rend présents, car le Bouddha, le Dharma, le Saṃgha sont, dans l'ordre, le médecin, le remède, l'infirmier.

le stade de Śaikṣa; le chemin du Pratyeka dans les stades de Śaikṣa et d'Aśaikṣa. — Les chemins du Bouddha et du Śrāvaka (Saṃgha) ne sont pas compris sous le terme Dharma, car, lorsqu'on comprend ces chemins, ce qu'on obtient, c'est le *prasāda* à l'égard du Bouddha et du Saṃgha.

Hiuan-tsang traduit : Le Dharma, objet de *prasāda*, est double : sens général, sens spécial. Au sens général, Dharma = les quatre vérités ; au sens spécial, Dharma = trois vérités plus les chemins de Pratyeka et de Bodhisattva. — Donc lorsqu'on voit les quatre vérités, on obtient le *prasāda* relativement au Dharma. Les moralités chères aux Āryas vont avec la vue des vérités.

1. En effet, en comprenant la vérité du chemin, on comprend cette partie du Dharma qui consiste dans les chemins de Pratyeka et de Bodhisattva.

2. rdzas su gnis te dad pa daṅ / thsul khrims = [*dravyatas tu dve śraddhā śīlaṃ ca*]

3. dri ma med pa yin = [*nirmalāḥ* /]

Comme le *prasāda* de la moralité [1] résulte du *prasāda* de la pensée [2], il est nommé, quatrième, à la fin : c'est quand la pensée est ainsi croyante *(prasanna)* qu'on possède la moralité chère aux Āryas. Ou bien le *prasāda* de la moralité est nommé à la fin, parce que le Bouddha, le Dharma, le Saṃgha étant le médecin, le remède, l'infirmier, le *prasāda* de la moralité correspond à la santé *(ārogya)*. Ou bien parce que le Bouddha étant le guide, le Dharma étant le chemin, le Saṃgha étant les compagnons de caravane, les moralités chères aux Āryas sont le char *(yāna)*.

D'après le Sūtra, le Śaikṣa possède huit membres *(aṅga)*, à savoir les huit membres du Chemin *(mārgāṅga)* qualifiés « de Śaikṣa » : *śaikṣī samyagdṛṣṭi* ... *śaikṣa samyaksamādhi* (ci-dessus p. 281) ; l'Aśaikṣa possède dix membres, à savoir les mêmes huit membres du Chemin qualifiés « d'Aśaikṣa » : *aśaikṣī samyagdṛṣṭi* ...., plus l'*aśaikṣī samyagvimukti* et *l'aśaikṣa samyagjñāna*, la parfaite délivrance propre aux Arhats et la connaissance de l'acquisition de cette délivrance *(samyagvimuktijñāna*, voir vi. 76 d). [3]

Pourquoi le Sūtra n'attribue-t-il pas au Śaikṣa et la *samyagvimukti* et le *samyag[vimukti]jñāna ?* [17 b]

75 c-d. Parce qu'il est lié, la délivrance n'est pas dite être un membre du Śaikṣa.

Le Śaikṣa, étant lié par les liens des passions, est lié. Comment pourrait-on le considérer comme délivré *(vimukta) ?* L'homme partiellement délié n'est pas nommé délivré. — La délivrance lui faisant

1. *śīlaprasāda : śīlam eva prasādaḥ / śīlasya vā prasādo 'nāsravatvam.* — Ici *prasāda* signifie ' pureté ', non plus ' foi '.

2. *cittaprasādakṛtaḥ śīlaprasādaḥ* — Le *prasāda* de la pensée est triple : *samyaksaṃbuddho vata bhagavān / svākhyāto 'sya dharmavinayaḥ / supratipanno 'sya śrāvakasaṃghaḥ /*

3. Saṃgītiparyāya, section des dix *dharmas*. — C'est la liste des *asekhiya dharmas* d'Aṅguttara, v. 222 (visée Saṃyutta, iii, 83), où *samyagjñāna* précède *samyagvimukti*. — Le *samyagjñāna* de Mahāvyutpatti, 199, 64, n'est pas en cause.

4. bciṅs phyir slob maḥi yan lag tu / rnam grol ma bśad = [*baddhatvān noktā vimuktir aṅgaṃ śaikṣasya*]

défaut, il ne peut posséder la connaissance de l'obtention de la délivrance *(vimuktijñāna) (vimukto 'smīti jñānadarśanam,* Mahāvyutpatti, 81, 9).

L'Aśaikṣa, au contraire, est absolument libéré de tous les liens : il est donc caractérisé, magnifié *(prabhāvita = prakarṣita)* et par la délivrance des passions, et par la connaissance immédiate de sa délivrance *(vimuktipratyātmajñāna)* [1] : c'est donc de l'Aśaikṣa seul qu'on dit que la *samyagvimukti* et le *vimuktijñāna* sont ses membres. [2]

Que faut-il entendre par délivrance ?

75 d. La délivrance est double. [3]

Elle est conditionnée *(saṃskṛta)* et inconditionnée *(asaṃskṛta).* (Vibhāṣā, 28, 17)

76 a-b. La victoire sur les passions est la délivrance *asaṃskṛta,* l'*adhimokṣa* est la délivrance *saṃskṛta.* [4]

L'abandon *(prahāṇa,* c'est-à-dire le *pratisaṃkhyānirodha,* ii. p. 278) des passions est la délivrance *asaṃskṛta.* L'*adhimokṣa* d'Aśaikṣa est la délivrance *saṃskṛta.* [5]

76 b-c. Cette dernière est le membre. [6]

C'est la délivrance *saṃskṛta* qui est nommée ' membre de l'Aśaikṣa ' ; car les membres, *samyagdṛṣṭi,* etc., sont *saṃskṛta.*

1. *kleśebhyo vimukto 'smīti prabhāvitaḥ prakarṣita ity arthaḥ.*

2. *tasyaivāśaikṣasya tad vacanam (= vimuktivacanaṃ vimuktijñānavacanaṃ ca) nyāyyam (na śaikṣasya).*

3. de rnam gñis = [*sā dvidhā* //] — Comparer Paṭisaṃbhidāmagga, ii. 143.

4. ñon moṅs bcom pa ḥdus ma byas / mos pa ḥdus byas = *asaṃskṛtā kleśahānam adhimokṣas* [*tu*] *saṃskṛtā* /

5. Vyākhyā : *adhimokṣaḥ saṃskṛtā vimuktir iti dhātvarthaikatvāt.*

Pour Vasubandhu, l'*adhimokṣa* n'est pas la délivrance, mais est les *chanda, vīrya,* etc. dont il est question ci-dessous p. 297 n. 4.

Sur *adhimokṣa,* Kośa, ii. 24 (trad. p. 153, où *adhimukti* est une bévue), viii. 30.

6. yan lag ni / de yin = [*sāṅgam*]

76 c. Elle est deux délivrances. [1]

Cette même délivrance *saṃskṛta* est décrite, dans le Sūtra (Saṃyukta, 3, 6), comme étant double, *cetovimukti* et *prajñāvimukti* [Par la libération du désir *(rāgavirāgāt), cetovimukti ;* par la libération de l'ignorance *(avidyāvirāgāt), prajñāvimukti*] ; elle constitue aussi ce qu'on nomme *vimuktiskandha.* [18 a] [2]

Mais, d'après une autre opinion [3], si le *vimuktiskandha* est seulement *adhimokṣa,* comment expliquer le Sūtra ? — Le Sūtra dit [4] :

1. de ñid rnam grol gñis = [*saiva vimuktī dve*]

Les deux *vimukti*, Vibhāṣā, 94, 8, Saṃyukta, 8, 8; Puggalapaññatti, 27, 35, 62; Mahāvastu, ii. 139, 6.

Sur le *prajñāvimukta*, ci-dessus vi. 64 a.

Définition de la pensée délivrée, vii. 11 d (Hiuan-tsang xxvi. 7 a).

Les *brahmavihāras* définis comme *cetovimutti*, Aṅguttara, i. 38, Vibhaṅga, 87, etc.

Les hérétiques de Kathāvatthu, iii. 4, pensent que l'ascète se délivre par le *dhyāna* d'une « délivrance consistant dans l'ébranlement des passions » *(vikkhambhanavimutti)*; ainsi délivrée, la pensée, au moment du Chemin, est délivrée (liberatur) d'une « délivrance consistant dans la coupure des passions » *(samucchedavimutti).*

2. La Vyākhyā énumère les cinq *skandhas* qui correspondent aux *dhammakkhandhas* de Dīgha, iii. 229, 279, Itivuttaka, 104 : *sīla, samādhi, paññā, vimutti, vimuttiñāṇadassana.* Ce sont les *lokottaraskandhas* de Dharmasaṃgraha, 23, les *asamasamāḥ skandhāḥ* de Mahāvyutpatti, 4 (auxquels d'après le Buddhabhūmisūtra est ajoutée l'expression *dharmadhātuviśuddhi),* qui sont aussi nommés *anāsravaskandhas* ; les *jinaskandhas* (rgyal-baḥi phuṅ-po) du Triglotte.

3. Opinion de Vasubandhu (Vyākhyā).

4. Le Sūtra (Saṃyukta, 21, 10) commence ainsi : « O Vyāghrabodhāyanas ! il y a quatre facteurs essentiels de purification : le facteur essentiel de la purification de la moralité, le facteur essentiel de la purification du recueillement, ... de la vue, ... de la délivrance ».

catvārīmāni Vyāghrabodhāyanāḥ pariśuddhipradhānāni / katamāni catvāri / śīlapariśuddhipradhānaṃ samādhipariśuddhipradhānaṃ dṛṣṭipariśuddhipradhānaṃ vimuktipariśuddhipradhānaṃ ca ..... katamac ca Vyāghrabodhāyanā vimuktipariśuddhipradhānam / iha bhikṣo rāgāc cittaṃ viraktaṃ bhavati vimuktaṃ dveṣān mohād viraktaṃ bhavati vimuktam ity aparipūrṇasya vā vimuktiskandhasya paripūraye paripūrṇasya vānugrahāya yaś chando vīryam ....

Trois questions, trois réponses : (1) la *vimukti*, c'est la libération du *rāga*, etc.;

« O Vyāghrabodhāyanas ! quel est le facteur essentiel de la purification de la délivrance ? La pensée d'un Bhikṣu est détachée, délivrée du désir *(rāga)* ; la pensée de ce Bhikṣu est détachée, délivrée de la haine et de la confusion *(dveṣa, moha)*. De la sorte, soit en vue de la plénitude du *vimuktiskandha* qui n'est pas plein, soit en vue de soutenir *(anugraha)* le *vimuktiskandha* qui est plein, toute résolution *(chanda)*, toute énergie *(vīrya)* ..... c'est là le facteur essentiel. »

De ce Sūtra il résulte que l'*adhimokṣa* ne constitue pas la *vimukti* : celle-ci est la pureté *(vaimalya = anāsravatva)* de la pensée résultant de l'abandon des passions, *rāga*, etc. qui sont expulsées par la connaissance exacte *(tattvajñāna)*.[1]

La *samyagvimukti* est expliquée.

Quel est le *samyagjñāna* distinct de la *samyagdṛṣṭi* ?

76 d. La Bodhi, telle que décrite ci-dessus, est le *jñāna*.[2]

La Bodhi, telle qu'on l'a définie ci-dessus, *kṣayajñāna* et *anutpādajñāna* (vi. 67 a-b), est le *samyagjñāna*, dixième membre de l'Aśaikṣa.

Quelle pensée — passée, future ou présente, — est délivrée *(vimucyate* = liberatur) ?

77 a-b. La pensée d'Aśaikṣa, naissante, est délivrée de l'obstacle.[3]

(2) la *vimuktipariśuddhi*, c'est la *paripūri* et l'*anugraha* de la *vimukti* ; (3) le *vimuktipariśuddhipradhāna*, c'est le *chanda*, etc.

Aṅguttara, ii. 194, où Ānanda explique aux Vyagghapajjas les *pārisuddhipadhāniyaṅgas*, présente des variantes.

Même texte allégué Kośa, viii. 1.

1. Et la pureté de la pensée ne diffère pas de la pensée, *ghṛtamaṇḍasvacchatāvat*.

2. byaṅ chub ji ltar bśad śes pa = *jñānaṃ bodhir yathoditā* //

3. mi slob sems ni skye ḥgyur ba / sgrib pa las ni rnam grol ḥgyur = [*vimucyate jāyamānaṃ cittam aśaikṣam āvṛteḥ* /] (Ordre des mots de Paramārtha).

La pensée « naissante » est future.

Sur *āvaraṇa, āvṛti*, Kośa, ii. trad. p. 201, vi. 64 a-b, 65 b-d.

Le Śāstra (Jñānaprasthāna, 15, 20) dit : « La pensée d'Aśaikṣa, future, est délivrée de l'obstacle. » [1]

Quel est cet obstacle ? — La possession *(prāpti)* des passions (neuvième catégorie des passions du *bhavāgra)*, qui en effet fait

1. a. Nyāyānusāra (xxiii. 6, 48 a 10, utilisant Vibhāṣā 27, 12, cité par Kiokuga, Kośa xxv, 18 a 6) : Les Śāstrācāryas (= les maîtres d'Abhidharma) disent : « C'est la pensée détachée *(virakta)* qui obtient la délivrance ». Les Vibhajyavādins disent : « C'est la pensée non détachée *(sarāga)* qui obtient la délivrance. Comme d'un vase souillé *(samala)* on enlève ensuite les ordures, comme le cristal prend diverses couleurs en raison de la diversité de couleur du corps qu'il couvre, de même la pensée pure, souillée par la concupiscence *(rāga)*, etc., reçoit le nom de ' munie de concupiscence ' *(sarāga)* et plus tard redevient délivrée (heou hoân kiài t'ouo). L'Ecriture *(āryadeśanā)* dit que la pensée, de sa nature originale, est pure (sīn pèn sing tsing) ; quelquefois elle est souillée par la passion *(kleśa)*, poussière adventice *(āgantuka)* ». Cette opinion n'est pas correcte, car les *dharmas* périssent de moment en moment. On n'expulse pas les ordures d'un vase, car les ordures, avec le vase, naissent de moment en moment.

Les Andhakas de Kathāvatthu, iii. 3, sont du même avis que les Vibhajyavādins : c'est la pensée souillée qui est délivrée de la souillure. « Comme un vêtement sale, étant lavé, est délivré de la saleté, de même la pensée munie de concupiscence est délivrée de la concupiscence » *(sarāgaṃ cittaṃ sarāgato* [plutôt *rāgato*] *vimuccati.*

b. Comparer Aṅguttara, i. 10 (i. 255, 257, iii. 16) : *pabhassaram idaṃ bhikkhave cittaṃ taṃ ca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭham .... pabhassaram idaṃ bhikkhave cittaṃ taṃ ca kho āgantukehi upakkilesehi vippamuttam.* Ce qui peut s'entendre : La pensée est pure en soi ; tantôt elle est souillée par des souillures adventices, tantôt elle est délivrée de ces souillures. — Les Mahāsāṃghikas (Ekavyavahārikas), d'après Vasumitra, affirment la « pensée pure » ; d'après la version tibétaine (dont les traducteurs chinois s'écartent, Nanjio, 1284), ils en font leur neuvième *asaṃskṛta* (Corrigez, sur ce point, les notes p. 65, 186, de mon Nirvâna). — Kośa, v. trad. p. 4. — Bodhicaryāvatāra, ix. 106.

Buddhaghosa (Atthasālinī, 140) dit que la pensée est pure *(parisuddhaṭṭhena paṇḍaram)* en tant qu'elle est le *bhavaṅga*, c'est-à-dire le « subconscions life-continuum » de Mrs Rhys Davids. Toute pensée, même mauvaise, est pure parce qu'elle sort *(nikkhanta)* du *bhavaṅga*. Sur *bhavaṅga*, Visuddhi, passim, Compendium, 9, 266, Nettipakaraṇa, 91, Milinda, 300, sources signalées et critiquées par Mrs Rhys Davids, Quest Review, 1917, Oct. p. 16, Buddhist Psychology, 171, 178 (1914), 233 (1924), trad. de Dhammasaṅgaṇi, 3, 132, 134. — Nirvâna (1925), 39, 66.

Il y a des relations étroites entre la « pensée pure » d'Aṅguttara et le *tathāgatagarbha* du Laṅka, qui est pur, qui est semblable à un joyau couvert d'ordures, qui transmigre tandis que le *manas* ne transmigre pas.

obstacle (*vibandha*) à la naissance de la pensée d'Aśaikṣa. Au moment du *vajropamasamādhi* (vi. 44 c-d) [18 b], cette possession est abandonnée *(relinquitur)*, et la pensée d'Aśaikṣa naît et est délivrée *(liberatur)*. Lorsque cette possession a été abandonnée, la pensée d'Aśaikṣa est née et a été délivrée.

Mais que direz-vous de la pensée d'Aśaikṣa qui n'est pas naissante au moment du *vajropama* ou de la pensée mondaine *(laukika)* qui se produit chez l'Aśaikṣa ?[1] — Ces deux pensées aussi sont délivrées *(liberantur)* ; mais c'est de la pensée d'Aśaikṣa future en train de naître *(niyatam utpattau = utpādābhimukham)* que le Śāstra dit qn'elle est délivrée *(liberatur)*.[2]

De quoi est délivrée la pensée mondaine de l'Aśaikṣa ? — De la même possession des passions, obstacle à sa naissance.

Mais la même pensée mondaine ne se produit-elle pas chez le Śaikṣa, et vous ne dites pas qu'elle soit délivrée ? — La pensée mondaine du Śaikṣa n'est pas semblable à celle de l'Aśaikṣa, car celle-ci n'est pas accompagnée *(sahita)* de la possession des passions.

Quel est le chemin, — passé, futur ou actuel, — par lequel est abandonné l'obstacle à la naissance de la pensée d'Aśaikṣa ?

77 c-d. C'est périssant que le Chemin cause l'abandon de l'obstacle[3]

Périssant, c'est-à-dire actuel.

Le Sāstra et le présent ouvrage définissent la délivrance inconditionnée *(asaṃskṛta)* (vi. 76 a). D'autre part, le Sūtra[4] et le Śāstra

1. *yat tarhi notpadyamānam (= yad anāgataṃ vajropamasamādher anantaraṃ na bhavati) aśaikṣam eva laukikaṃ vā (= aśaikṣasaṃtāna eva yal laukikam).*

2. *yat tu niyatam utpattau tad evoktam = yad utpādābhimukham anāgataṃ tad evoktaṃ śāstre vimucyata iti / tad vimucyamānatayā sūpalakṣyatvād ity abhiprāyaḥ.*

3. ḥgag par ḥgyur baḥi lam gyis ni / de yi sgrib pa rab tu spaṅ = *nirudhyamānamārgas tu prajahāti tadāvṛtim* //
nirudhyamāna = nirodhābhimukha.

4. Saṃyukta, 17, 8, Dīrgha, 8, 11. — Une note dans Nirvâna (1925) p. 162-163.

parlent de trois *dhātus*, à savoir *prahāṇadhātu*, *virāgadhātu*, *nirodhadhātu*. — Quelle est la relation de la délivrance inconditionnée et de ces trois *dhātus* ? [19 a]

78 a. La délivrance inconditionnée reçoit le nom de *dhātu*.[1]

Cette délivrance est les trois *dhātus*.

78 b. La destruction du désir est le détachement.[2]

L'abandon du désir *(rāga)* est le *virāgadhātu*.

78 c. La destruction des autres est l'abandon.[3]

L'abandon des passions autres que le désir est le *prahāṇadhātu*.

78 d. La destruction de l'objet s'appelle *nirodhadhātu*.[4]

L'abandon de l'objet, *rūpa* impur, etc., à l'exclusion de l'abandon des passions, est le *nirodhadhātu*.

Obtient-on le dégoût *(nirvidyate)* au moyen des mêmes *dharmas* par lesquels on obtient le détachement *(virajyate)* ? — Il y a quatre alternatives. — Comment cela ?

1. ḥdus ma byas ñid khams śes bya / = [*asaṃskṛtā dhātur iti*]
2. ḥdod chags kun zad ḥdod chags bral / = *virāgo rāgasaṃkṣayaḥ* /

Quand on veut distinguer ; mais *virāga* signifie « abandon ». — *bhedavivakṣāyām evam ucyate* / *abhedavivakṣāyāṃ tu yo virāgas tat prahāṇam apy ucyate*.

Les avis divergent (Vibhāṣā, 29, 6). Par exemple, pour Ghoṣaka, *prahāṇadhātu* = abandon des passions, *virāgadhātu* = disconnexion d'avec les objets, *nirodhadhātu* = dépôt du fardeau. Pour d'autres on a, dans l'ordre, abandon de la sensation désagréable, agréable, d'indifférence. Ou encore abandon, dans l'ordre, des trois douleurs (vi. 3), des trois sphères, des passions du passé-présent-futur. Pārśva entend par *nirodhadhātu* le *nirodha* de la série.

Ce chapitre de la Vibhāṣā cite le Sūtra où Ānanda demande quels sont les *dharmas* que doit pratiquer le moine dans ses méditations pour être nommé Sthavira. Deux *dharmas*, *śamatha*, calme, et *vipaśyanā*, intelligence ; car la pensée parfumée par le *śamatha* peut obtenir par la *vipaśyanā* la *vimukti*. — Suit l'explication des trois Dhātus.

3. spaṅs paḥi khams ni gzhan dag go / = [*prahāṇadhātur anyeṣām*]
4. ḥgog paḥi khams śes bya ba gzhi / = [*nirodha iti*] *vastunaḥ* //

Voir v. 60 et suiv., ii. p. 281.

79 a-b. Dégoût au moyen des *kṣāntis* et des *jñānas* de la douleur et de l'origine. [1]

C'est seulement au moyen des *kṣāntis* et des *jñānas* des vérités de la douleur et de l'origine (vi. 25 d), que l'on obtient le dégoût ; non pas par les autres *kṣāntis* et *jñānas* [19 b].

79 b-c. Détachement par tous les *dharmas* au moyen desquels il y a abandon. [2]

Les *kṣāntis* (chemin de vue) et les *jñānas* (chemin de méditation) (vi, trad. 191) de la douleur, de l'origine, de la destruction et du chemin, par lesquels on abandonne les passions, par tous ces *kṣāntis* et *jñānas* on obtient aussi le détachement.

79 d. Il y a donc quatre alternatives. [3]

1. Par les *kṣāntis* et *jñānas* de la douleur et de l'origine, si l'ascète n'abandonne pas de passions, il obtient seulement le dégoût : ces *kṣāntis* et ces *jñānas* ont seulement pour domaine des causes de dégoût *(nirvedavastu)*.

2. Par les *kṣāntis* et *jñānas* de la destruction et du chemin, l'ascète abandonne des passions, donc il obtient seulement le détachement : ces *kṣāntis* et ces *jñānas* ont seulement pour domaine des causes de joie *(prāmodyavastu)*.

3. Par les *kṣāntis* et *jñānas* de la douleur et de l'origine, l'ascète abandonne des passions : il obtient détachement et dégoût.

4. Par les *kṣāntis* et *jñānas* de la destruction et du chemin, si l'ascète n'abandonne pas de passions, il n'obtient ni détachement ni dégoût.

Remarquons, au sujet de la première et de la quatrième alternative, que l'ascète qui entre, déjà détaché *(vītarāga)*, dans le chemin

1. sdug bsñal rgyu bzod śes rnams kyis / yid ḥbyuṅ = *nirvidyate duḥkhahetukṣāntijñānaiḥ*

2. gaṅ gis spoṅ ḥgyur ba / kun gyis ḥdod chags ḥbral bar ḥgyur = *virajyate / sarvair jahāti yaiḥ*

3. de lta na ni mu bzhi srid = [*evaṃ cātuskoṭikasaṃbhavaḥ* //]

de vue, n'abandonne pas de passions par les *dharmajñānakṣāntis* et les *dharmajñānas*.[1] En outre, on n'abandonne pas par les *jñānas* qui font partie des *prayoga, vimukti* et *viśeṣamārgas* (vi. 65 b).[2]

---

1. Ce qu'il obtient, c'est non pas l'abandon, qui a déjà été réalisé par un chemin mondain, mais l'*anāsravā visaṃyogaprāpti*, la possession pure de la disconnexion (vi. 46). Au contraire, l'ascète 'détaché' abandonne nécessairement par les *anvayajñānakṣāntis* et les *anvayājñānas*, puisqu'aucun chemin mondain ne porte sur le *bhavāgra* (vi. 45 c).

2. Ni non plus par les *ānantaryamārgas* du perfectionnement des facultés, etc. (vi. 61).